www.iqbalkalmati.blogspot.com
اسلام
ڈاکٹر فضل الرحمٰن
ترجمہ: محمد کاظم
مشعل

فہرست

مصنف کا پیش لفظ

یہ کتاب قاری کو اسلام کی تقریباً چودہ صدیوں پر محیط عام نشو ونما سے آگاہ کرنے کی ایک کوشش ہے۔ اس لیے یہ بنیادی طور پر معلوماتی ہے۔ لیکن چونکہ اس کا مقصد حتی الامکان ایک مربوط اور بامعنی بیانیہ پیش کرنا ہے، نہ کہ اسلام کی نشو ونما کے بظاہر انفرادی مظاہر یا پہلوؤں کے بارے میں بے ربط بیانات سامنے لانا، اس لیے کتاب کو اپنے اسلوب میں تعبیری بھی ہونا تھا اور وہ صرف معلوماتی نہیں رہ سکتی تھی۔ اپنے اس تعبیری اسلوب کی وجہ سے کتاب کسی حد تک یہ فرض کرتی ہے کہ قاری اسلام سے متعلق عام لٹریچر کے کچھ حصے سے جو انگریزی میں موجود ہے پہلے ہی آگاہ ہے۔

دوسرا نکتہ جو ذہن میں رہنا چاہیے یہ ہے کہ اگرچہ کتاب اصلاً بیانیہ اسلوب میں ہے اور اس لیے یہ لازماً معروضی ہی رہنا چاہتی ہے، تاہم بعض حصوں میں اس کا انداز زیادہ تر تعبیری ہے، صرف تاریخی معنوں میں نہیں بلکہ اسلامی مفہوم میں بھی! یہ بات خصوصیت کے ساتھ قرآن اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر پہلے دو ابواب میں اور پھر آخری باب میں دکھائی دے گی۔ لکھنے والے کا خیال ہے کہ ایک مذہب کو محض بیان کر دینا خاص طور پر جب وہ اس کا اپنا مذہب ہو، اور قاری تک زندگی کی اس باطنی شدت کا ابلاغ نہ کرنا جس سے وہ مذہب عبارت ہے، ناممکن بات ہے۔ چنانچہ یہ کتاب مغربی اور مسلم قارئین دونوں کے لیے ہے۔ مسلمان کو یہ سیکھنا چاہیے کہ اپنی مذہبی تاریخ کو زیادہ معروضی نظر سے کیسے دیکھا جا سکتا ہے، خاص طور پر یہ کہ اسلام کے بارے میں اس کا اپنا تجربہ کیا رہا ہے اور غیر مسلم کو یہ جاننے کی ضرورت ہے کہ

اسلام ایک مسلمان کے ساتھ اس کے اندرون میں کیا کرتا ہے۔

میں کراچی اور میکگل میں اپنے بہت سے ساتھیوں اور دوستوں کا شکرگزار ہوں جنہوں نے مجھے بہت سی قابل قدر تجویزوں اور تنقیدوں سے نوازا۔ میں خصوصیت کے ساتھ کراچی کے ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی کے مسٹر اے ایس بزمی انصاری کا ممنون ہوں کہ انہوں نے کتاب کے پروف پڑھے اور اس میں اصلاحات تجویز کیں۔

فضل الرحمٰن

کراچی ۲ دسمبر ۱۹۶۵

مترجم کا پیش لفظ

ڈاکٹر فضل الرحمٰن کی یہ کتاب ''اسلام'' اپنے موضوع پر ایک اونچے درجے کی عالمانہ کتاب ہے۔ اصل کتاب انگریزی زبان میں ہے، اور اس کے اُردو ترجمے کی ضرورت کم از کم دو وجوہ سے تھی۔ ایک یہ، کہ یہ کتاب پاکستان میں اگر کبھی دستیاب تھی بھی تو اب ایک طویل عرصے سے نایاب ہے۔ اس لیے اِس تک نہ صرف اُردو دان طبقے کی بلکہ انگریزی جاننے والے طبقے کی رسائی بھی نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ اسلام کے بارے میں ہم نے اب تک اُردو زبان میں جو کچھ پڑھا ہے وہ زیادہ تر ایسا بیانیہ ہے جو عقیدت اور ارادت مندی کے ساتھ لکھا گیا ہے، جس کا انداز مدافعانہ، اور مخالفین کے جواب میں عموماً معذرت خواہانہ رہا ہے۔ اسلام پر اب تک خالص معروضی، تجزیاتی اور دانشورانہ انداز میں کم ہی کسی نے لکھا ہے۔ یہ ضرورت ڈاکٹر فضل الرحمٰن کی یہ کتاب پورا کرتی ہے۔

جیسا کہ مصنف نے اپنے پیش لفظ میں لکھا ہے، اسلام کی تقریباً چودہ صدیوں پر محیط عام نشوونما سے آگاہ کرنے کی یہ کوشش معلوماتی بھی ہے اور تعبیری بھی۔ معلوماتی سے ان کی مراد حالات و واقعات کا ایک سیدھا سادا لیکن مربوط بیان ہے، جو اسلامی اداروں اور اسلام کی فکری اور روحانی تنظیموں کی نشوونما سے متعلق ایسے حالات سامنے لاتا ہے جو مسلم قارئین کی نظر سے عموماً اوجھل چلے آتے ہیں۔ اور تعبیری سے ان کی مراد وہ تجزیاتی، فکری اور فلسفیانہ اندازِ بیان ہے جس سے وہ اسلام اور اس کی تعلیمات اور اداروں کے بارے میں مستشرقین کی غیر متوازن آراء اور بعض اُمور میں اُن کی پھیلائی ہوئی غلط فہمیوں کا جواب مستشرقین کی اپنی زبان اور ان کے مخصوص اصطلاحی محاورے (jargon) میں دیتے ہیں۔ مصنف کا یہ تعبیری بیانیہ ظاہر وجوہات کی بنا پر خاصا دقیق اور عسیر الفہم ہے۔ اس انداز کی مثالیں بعض ابواب میں خاص طور پر زیادہ دکھائی دیں گی۔ (مثلاً حدیث کا آغاز اور اس کی نشوونما، قانون کا ڈھانچا، جدلیاتی کلام اور شریعت وغیرہ) ان ابواب میں اور بعض دوسری جگہوں پر بھی جہاں جہاں مصنف مستشرقین کی آراء کو اپنی تنقید کا موضوع بناتے ہیں، یا مثلاً اسلامی شریعت، اصول فقہ اور قیاس اور اجماع جیسے مسائل کی بحث میں گہرائی میں جا کر بات کرتے ہیں تو ان کا انداز اتنا مفکرانہ اور فلسفیانہ ہوتا ہے کہ ایک اوسط

قاری اسے آسانی سے ہضم نہیں کر سکتا۔ کتاب کے ایسے مقامات کے بارے میں قاری کو مترجم کا مشورہ یہ ہے کہ ان پر اگر وہ چاہے تو بے شک سرسری طور پر گزر جائے، لیکن اپنا مطالعہ جاری رکھے، تاکہ کتاب میں دوسرے اہم موضوعات اور حالات و واقعات کے بارے میں مصنف نے جو قیمتی اور نادر معلومات بہم پہنچائی ہیں ان سے پوری طرح استفادہ کر سکے۔

ایک اور بات اس کتاب کے بارے میں یہ کہنی ہے کہ جیسا کہ مصنف کے پیش لفظ سے ظاہر ہے، انہوں نے یہ کتاب دسمبر ۱۹۶۵ء میں مکمل کی تھی۔ چنانچہ انہوں نے دُنیا میں مسلم آبادی کے متعلق جو اعداد و شمار اپنے پیش لفظ میں دیے ہیں وہ آج سے چالیس سال قبل کے ہیں۔ دُنیا میں مسلمانوں کی تعداد آج اس سے لازماً کہیں زیادہ ہو گی۔ اسی طرح آزاد مسلم ممالک کی تعداد بھی شاید پہلے سے مختلف ہو۔ نیز مصنف نے کتاب میں ایک دو جگہ مغربی پاکستان کا ذکر کیا ہے۔ یہ اس لیے ہے کہ اُس وقت (۱۹۶۵ء میں) پاکستان متحد تھا اور مغربی اور مشرقی پاکستان کے صورت میں دو حصوں پر مشتمل تھا۔ اگر مصنف کو کتاب کا دوسرا ایڈیشن تیار کرنے کا موقع ملتا تو ایسی تمام معلومات اور اندراجات کو وہ یقیناً موجودہ حالات کے مطابق update کر دیتے۔

تقریباً چودہ صدیوں پر پھیلی ہوئی اسلام کی اعتقادی، قانونی، عقلی اور روحانی زندگی کا ایک گہرا اور معروضی جائزہ لینے اور اس کے نشیب و فراز سے گزرنے کے بعد مصنف اپنی کتاب کو ایک پُر اُمید نوٹ پر ختم کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں:

> ''اسلام ارادۂ الٰہی کے سامنے سرِ تسلیم خم کرنے کا نام ہے، یعنی حکم خداوندی یا اخلاقی فرمان کو دُنیا کی طبعی ہیئتِ ترکیبی میں بجا لانے کا عزم! بجا لانے کا یہ کام خدا کی عبادت ہے۔ مسلمان نے یقیناً یہ ایمان نہیں کھویا کہ وہ یہ عبادت کر سکتا ہے اور اسے ضرور کرنی چاہیے۔ وہ اس وقت اپنے دل کو ٹٹولنے کے عمل میں ہے، اور اس عبادت کے اُن سے زیادہ مکمل معانی دریافت کرنے کی کوشش میں ہے، جن کا اس نے ماضی میں کبھی تصور کیا تھا۔ اور اس کے تصور کی کیفیت، وسعت، صحت اور تاثیر جو اس وقت پیدا ہونے لگی ہیں، نہ صرف اس کے اپنے مستقبل پر اثر انداز ہو سکتی ہیں، بلکہ اس کے ارد گرد کی دُنیا کے ایک بڑے حصے کو بھی متاثر کر سکتی ہیں۔''

محمد کاظم

لاہور

تعارف

پروفیسر ایچ اے آر گب اپنی قابل تعریف کتاب Muhammedanism کے ۱۹۶۱ کے مؤخر ایڈیشن میں دنیا کے مسلمانوں کی تعداد اس کی کل آبادی کا ساتواں حصہ بتاتے ہیں۔ یعنی تیس کروڑ (جو اس وقت چالیس کروڑ کے لگ بھگ ہوگی) دوسری طرف ورلڈ مسلم کانگریس نے ۱۹۶۲ میں بغداد میں منعقدہ اپنی عالمی میٹنگ میں اس تعداد کے بارے میں جو اعداد و شمار جاری کیے، ان کے مطابق اس تعداد کا تخمینہ یقیناً ساٹھ کروڑ سے بھی زیادہ ہے۔ گویا پینسٹھ کروڑ کے قریب قریب۔ ہم سمجھتے ہیں کہ یہ سب اعداد و شمار محض اندازے ہیں۔ اس لیے کہ اس بارے میں قابل اعتماد مکمل شماریات موجود نہیں ہیں اور خاص کر اس لیے بھی کہ چین میں مسلمانوں کی تعداد پر سربستگی کی دھند چھائی ہوئی ہے۔ اسی طرح مسلم دنیا کے دوسرے دور افتادہ علاقوں کی معلومات بھی نامکمل ہیں۔ اس باب کے آخر میں ہم ایسے اعداد و شمار پیش کریں گے، ایک سادہ سے خاکے کی صورت میں کہ کتنی مسلم آبادی دنیا میں کہاں بستی ہے۔ ان اعداد سے پتا چلے گا کہ دنیا کی مسلم آبادی کسی طرح بھی پچاس کروڑ سے کم نہیں ہے۔

تاہم دنیا میں آباد مسلمانوں کی اصل تعداد کا معاملہ ثانوی حیثیت رکھتا ہے۔ اس سے زیادہ اہم گزشتہ چودہ صدیوں میں مسلم دنیا کی آبادی کی نشوونما کا فینامنا ہے اور زیادہ اہم اس نشوونما کی نوعیت ہے جو مسلم امت کے اندرونی ڈھانچے کی خاصیت پر روشنی ڈالتی ہے۔ یہی وہ سوال ہے جس کی بابت ہم یہاں کلام کریں گے اور اس کے بعد اسلام کی مذہبی تاریخ کو تفصیل کے ساتھ بیان کریں گے۔ پیغمبرؐ کی وفات سے پہلے ہی اسلام نے ایک بڑی خصوصیت اپنے اندر پیدا کر لی تھی۔ یعنی اہل ایمان کی اُمّہ کو وجود میں لانے کی، جو اپنے ایمان کے اخلاقی اور روحانی معیار کا اظہار ان مختلف اداروں کے ذریعے کرتی تھی جنہیں حکومتی تنظیم کی تائید حاصل تھی۔ لیکن اس کے ساتھ ہی اس پورے نظام میں ریاستی تنظیم سے بھی

زیادہ یا ان اداروں سے بھی زیادہ خود امت بنیادی اور اہم رہی۔ دراصل امت جس چیز پر قائم ہے وہ اس کا اس حقیقت کو شعوری طور پر ماننا ہے کہ وہ خدا کے ارادے کی، یعنی انسان کے لیے خدا کے حکم۔ یعنی شریعت۔(دیکھیے باب ۲) کی بنیادی اور اصل حامل ہے۔ وہ اس امانت کے تقاضوں کو اپنے حکومتی اور اجتماعی اداروں کے ذریعے پورا کرنا چاہتی ہے۔ شریعت ہی دراصل مسلم امت کا دستور ہے۔

یہی وہ بنیادی دستور تھا جس نے عرب سے باہر مسلم فتوحات کو ان کی وہ امتیازی خصوصیت عطا کی جس سے وہ بالکل مختلف ثابت ہوئیں، ان غیر قانونی قبائلی توسیعات سے بھی جو اسلام سے پہلے عربوں کے ہاں رائج تھیں اور بہت سی صدیوں کے بعد ہونے والی وسطی ایشیا کے منگولوں کی تباہ کن فتوحات سے بھی! یہ طاقت اور یہ نہ جھکنے والی صفت، جس کا عرب سے باہر ہونے والی توسیع میں مظاہرہ کیا گیا اور اس کے ساتھ ایک بلند اخلاقی نظام میں یقین، جس نے توسیع کے اس دباؤ کو ایک خاص اخلاقی سطح پر رکھا۔ یہ سب جیسا کہ ہم نے پہلے کہا، وہ چیز تھی جو خود پیغمبرؐ نے اپنے پیروؤں میں پیدا کی تھی۔ یہ عرب سے باہر اسلام کے پھیلنے کا باعث بنی، اس حیران کن فتوحات کے سلسلے کی صورت میں، جس نے ایک صدی کے اندر اندر مسلمانوں کو دنیا کے ایک بڑے حصے پر قابض کر دیا جو مغرب میں سپین سے لے کر وسطی ایشیا کے اندرون اور پھر مشرق میں دریائے سندھ تک پھیلا ہوا تھا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ بازنطین اور ایران کی عظیم الشان سلطنتوں کی اندرونی کمزوری نے جو پیہم باہمی جنگوں کی وجہ سے تھک چکی اور اندر سے ایک روحانی اور اخلاقی جمود کی وجہ سے کھوکھلی ہو چکی تھیں، مسلمانوں کی اس شاندار پیش قدمی کی رفتار کو تیز کر دیا۔ لیکن آنکھیں خیرہ کرنے والی پیش رفت کے اس فینامنا کی توجیہہ محض اس صورت حال سے نہیں کی جا سکتی۔ اس سلسلے میں یہ بھی ضروری ہے کہ اسلامی تحریک کے تازہ دم اور قوت سے بھرپور کردار کو مناسب اہمیت دی جائے۔ مسلمانوں کی اس پیش رفت کے اصل کردار کے بارے میں ایک ناپسندیدہ بحث چل پڑی ہے اور مسائل کو اسلام پر تنقید کرنے والوں نے اور سچی بات ہے، خود مسلمانوں کے معذرت خواہانہ رویے نے بھی، دھندلا دیا ہے۔ جہاں اس امر پر اصرار کہ اسلام تلوار کے زور سے پھیلا حقائق کے ساتھ مذاق ہے، وہاں یہ کہنا بھی حقائق کو توڑنا مروڑنا ہے کہ اسلام اسی طرح پھیلا جس طرح کہ مثلاً بدھ مت یا عیسائیت پھیلے تھے، اس کے باوجود کہ عیسائیت نے وقتاً فوقتاً حکومت کی طاقت استعمال کی تھی۔ اس معاملے کی اصل

توجیہہ اسلام کے ڈھانچے کی اس خصوصیت میں ہے کہ وہ مذہب اور سیاست کا امتزاج ہے۔ جہاں یہ کہنا صحیح ہے کہ مسلمانوں نے اپنا مذہب تلوار کے زور سے نہیں پھیلایا، وہاں یہ بات بھی سچ ہے کہ اسلام نے سیاسی طاقت کے حصول پر زور دیا۔ اس لیے کہ یہ اپنے آپ کو خدا کے ارادے کا محافظ سمجھتا تھا، جو زمین پر ایک سیاسی نظام کے ذریعے ہی نافذ ہو سکتا تھا۔ اس نقطۂ نظر سے اسلام اشتراکی ڈھانچے سے مشابہت رکھتا ہے، جو اگر لوگوں کو اپنا مسلک قبول کرنے پر مجبور نہ بھی کرے پھر بھی وہ سیاسی طاقت کو ہاتھ میں لینے پر ضرور زور دیتا ہے۔ اس حقیقت سے انکار کرنا تاریخ کے خلاف جانا ہوگا اور اس سے خود اسلام کے ساتھ بھی انصاف نہیں ہو سکے گا۔ ہمارے نزدیک اس میں ذرہ برابر شک نہیں کہ اس حقیقت نے اسلام کے عقیدۂ مساوات انسانی اور وسیع انسان دوستی کے جبلی خصائص کے ساتھ مل کر مفتوحہ قوموں میں اسلام کے نفوذ کے عمل کو تیز کر دیا تھا۔

عرب سے باہر عربی سلطنت کے پھیلاؤ کے ساتھ مسلمانوں نے اپنے سامنے قانون اور ملکی نظم و نسق کا ایک پورا نظام قائم کرنے کا ہدف رکھا، جس میں انہوں نے بازنطینی اور ایرانی اداروں اور دوسرے مقامی عناصر کا نمونہ اپنا کر اس کو ایک اسلامی قالب کی شکل دی۔ یہی وہ نظام ہے (جس کی تفصیلی نشوونما کے بارے میں کتاب کے آئندہ ابواب میں بات کی جائے گی) جس نے اسلامی تہذیب کو اس کی امتیازی خصوصیت عطا کی اور جس نے اسلام کے بنیادی اخلاقی مزاج کا اظہار کرتے ہوئے مسلم ریاست کا یوں سمجھئے کہ حقیقی دستور مہیا کر دیا اور اس کی حدود واضح کر دیں۔ مسلم فتوحات کی ایک صدی کے اندر اندر مسلمان اس قابل ہو گئے تھے کہ اپنی مخصوص ذہنی و عقلی زندگی کو پروان چڑھا سکیں اور حدیث، فقہ اور تاریخ کے خالص عربی اسلامی علوم کی بنیاد رکھ دیں۔ یہ عقلی نشوونما جو بہت زیادہ سرعت کے ساتھ واقع ہوئی، اور جو شام میں یونانی روایت اور عربی قرآن کی دی ہوئی فکر کے بنیادی ڈھانچے کے باہمی تعامل کا نتیجہ تھی، انسان کی عقلی تاریخ کا ایک عجوبہ چلی آتی ہے۔

اس ترقی اور نشوونما کا کام یوں آسان ہو گیا کہ ٦٦٠ عیسوی میں اسلامی سلطنت کا دارالخلافہ مدینہ سے دمشق منتقل ہو گیا، اور پھر دمشق کے اموی خلفا نے اپنے دربار میں بعض نامور یونانی عیسائی عربوں (مثلاً دمشق کے یوحنا) کو ملازم رکھا۔ تاہم اس کے ساتھ ہی اس تبدیلی کی وجہ سے مذہب اور ریاست کے درمیان جو تعلق تھا اس میں بھی تغیر واقع ہو گیا۔ اگرچہ یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کہ اموی ریاست غیر مذہبی ہو گئی تھی اور ریاست اور مذہب کے

درمیان ایک دراڑ پڑ گئی تھی، تاہم یہ درست ہے کہ ریاست کی زندگی کا مذہبی ترقیوں کے ساتھ وہ تعلق نہ رہا جو اب تک قائم تھا۔ جہاں پہلے خلیفہ کو مذہبی اور اخلاقی افضلیت حاصل تھی اور اس کے سیاسی فیصلے دینی مقاصد کے حصول کی خاطر ہوتے تھے، وہاں بنوامیہ، اگرچہ ان کی ریاست نے بنیادی طور پر اسلامی قالب (framework) بحال رکھا تھا، زیادہ تر شوقین مزاج حکمران تھے۔ جو اپنا سیاسی اختیار تو استعمال کرتے تھے لیکن اپنا دینی وقار بہت حد تک کھو چکے تھے۔ نتیجہ یہ کہ خصوصی طور پر مذہبی شعبہ جات نے زیادہ تر حکومت سے باہر رہ کر اور ایک حد تک اس کے ساتھ مطابقت نہ رکھتے ہوئے ترقی کی۔ دینی ترقی کا مرکز مدینہ ہی رہا جو ''سنت نبوی کا گھر'' تھا۔ (سنت، جو انسانی سلوک کا بنیادی نمونہ تھی، اس پر باب ۳ میں بات کی جائے گی)

اسلام کا جو تعامل بیرونی ثقافتی رجحانات، خاص طور پر یونانی فکر اور یونان زدہ مسیحیت کے ساتھ ہوا، اس کا ایک اہم نتیجہ یہ نکلا کہ الٰہیات اور الٰہیاتی اخلاقیات کے معاملات پر آرا میں اچانک اختلاف پھوٹ پڑا، اور بڑی تعداد میں بدعتوں نے اور اسلام کے ابتدائی فرقوں نے ظہور کیا۔ یہ امر اور اس کے ساتھ عجمیوں اور خاص طور پر ایرانیوں کی اموی حکومت کے خلاف اندر ہی اندر سلگتی ہوئی بغاوت نے آگے چل کر اموی حکومت کا تختہ الٹ دیا۔ اور ان کی جگہ ایرانیوں کی مدد سے بغداد میں ۷۵۰ عیسوی میں عباسی حکومت قائم کر دی۔ اسلام کے ابتدائی عربی دینی علوم امویوں کے عہد میں پروان چڑھے تھے اور بدعتوں کا ظہور بھی اسی عہد میں ہوا تھا لیکن یہ عہد اتنا عرصہ قائم نہ رہا کہ وہ اسلام کی بے ہنر (lay) عقلیت پسندی کی پوری نشوونما دیکھ سکتا۔

عباسی خلافت نے دو ایسی تبدیلیاں دیکھیں جو کسی حد تک باہم متناقض تھیں، اور یہ دونوں ایک سوچی سمجھی ہوئی پالیسی کا نتیجہ تھیں۔ ایک طرف تو عباسیوں نے امویوں کے زمانے کی غیر مطمئن مذہبی قیادت کے مطالبات ماننے کی کوشش کی اور اپنے اس قبیل کے دینی کارناموں کے نتائج کو ریاست کی مشینری کے ذریعے نافذ کیا۔ اس طرح انہوں نے اس بڑے شگاف کو بند کر دیا جس نے مذہب کو اموی ریاست سے دور کر دیا تھا اور دوسری طرف انہوں نے اسلام کی عقلی و ذہنی بیداری کا حل یوں تیز کیا کہ یونانی فلسفہ، طب اور سائنس کے عربی میں ترجمے کا جو کام بڑے پیمانے پر ہو رہا تھا، اس کی انہوں نے عملاً پشت پناہی کی اور خلیفہ مامون نے تو اس مقصد کے لیے ایک اکیڈمی قائم کر دی جس کا نام ''بیت الحکمت'' تھا۔

اس ساری کارروائی سے جو خالص تعقل پسندی دیکھنے میں آئی اس نے مذہب اسلام کے خلاف ایک ردعمل پیدا کیا اور معتزلہ کی مشہور عقلی و دینی تحریک کو وجود میں لائی۔

عباسیوں کے دور میں، جن کی سِوِل سروس زیادہ تر ایرانی روشن خیال طبقے سے لی گئی تھی، ایرانیوں نے اپنا قومی شعورِ ذات پھر سے حاصل کر لیا۔ عربوں اور ایرانیوں کے درمیان ایک طویل اور تلخ مناظرہ بازی شروع ہو گئی جس میں جانبین اپنی روحانی، عقلی اور ثقافتی برتری کا اظہار کرنا چاہتے تھے۔ ایران کی طرف سے سربرآوردہ لوگوں کو شعوبیہ (قوم پرست) کہا جاتا تھا۔ جن کی سرگرمیوں کی حوصلہ افزائی حکومت میں موجود معتمد اور دبیر طبقے کے لوگ کرتے تھے۔ چوتھی اور پانچویں صدی ہجری (دسویں اور گیارھویں صدی عیسوی) میں فارسی زبان نے اپنے آپ کو ادبی اظہار کے ذریعے کے طور پر منوالیا اور ایران کی قومی امنگوں کی تکمیل کی، اگرچہ مذہبی اور دوسرا دانشورانہ لٹریچر عربی زبان ہی میں لکھا جاتا رہا۔

عربی ذہن میں باہر کی ثقافتوں کے اثر سے جو حرکت پیدا ہوئی وہ دوسری سے چوتھی صدی ہجری (آٹھویں سے دسویں صدی عیسوی) میں ایک کامیاب اور آب و تاب والی مذہبی عقلیتی اور مادی تہذیب کے ظہور کا باعث بنی۔ مسلمانوں نے ایک ثروت مند تجارت اور صنعت کی بنیاد رکھی اور پہلی دفعہ سائنسی مہارت انسانیت کی اصل مادی ترقی کے لیے کام میں لائی گئی اور عملی فائدے کے لیے استعمال کی گئی۔ ذہنی و عقلی اعتبار سے تاریخ اور ادب کے بنیادی عربی علوم نے پھیل کر عمومی تاریخ، جغرافیہ اور ادب عالیہ کی صورت اختیار کر لی۔ معروضی تاریخ جس میں مذاہب کی تعلیم بھی شامل تھی، ترقی کی ایک یادگار سطح پر پہنچ گئی۔ غیر اسلامی مذاہب کے بارے میں غیر متعصبانہ بیان جیسے مشکل اور نازک معاملات اتنی ترقی کر گئے کہ نامور سیاح البیرونی ہندوستان پر اپنی کتاب کے تعارف میں اس بات کی شکایت کرتا ہے کہ جہاں مسلمانوں نے یہودیت اور عیسائیت جیسے مذاہب کے بارے میں خاصے معروضی انداز میں کتابیں لکھی تھیں، ہندومت کے بارے میں وہ ایسا کوئی کام نہ کر سکے، اس لیے یہ کام وہ خود کرنے لگا ہے۔ مسلمانوں نے علم جغرافیہ میں کافی ترقی کی اور اگرچہ اس میدان میں مسلمانوں کی شراکت کو جدید سکالر ماننے لگے ہیں تاہم اس فن میں ان کے کام کی اولیت (originality) اور مہم جوئی کے ساتھ پورا انصاف ہونا ابھی باقی ہے۔ تاریخ کا پہلا معاشرتی اور ثقافتی مطالعہ یعنی یہ کہ قدرتی تاریخی قوتوں کا عمل اور تاثیر کیا ہوتی ہے، یہ بھی ایک مسلمان نے، یعنی نامور مورخ ابن خلدون نے پیش کیا۔

یہ ساری ترقی مذہبی عقلیت پسندی کو بھی متاثر کیے بغیر نہ رہ سکی اور دوسری اور تیسری صدی ہجری (آٹھویں اور نویں صدی عیسوی) میں معتزلہ تحریک بہت جلد پروان چڑھی اور اپنے پورے جوبن پر آ گئی۔ اس تحریک کا احوال اس کتاب میں آگے کہیں بتایا جائے گا۔ تاہم یہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ عام طور پر اس تحریک نے یونانی عقلیت پسندی کے زیر اثر نشوونما پائی تھی اور اس طرح اسلام کی مذہبی تاریخ میں پہلی بڑی کشیدگی پیدا ہوئی۔ مسلم راسخ الاعتقادی (orthodoxy) کے رہنماؤں نے جو قدیم روایت کے نمائندے تھے، پہلے تو اس عقلیت پسند تحریک کے ہاتھوں دکھ جھیلے، اس لیے کہ اس نے خلیفہ مامون کے عہد میں ریاستی مذہب کی حیثیت حاصل کر لی تھی۔ لیکن بعد میں ان لوگوں نے سیاسی قوت اکٹھا کر کے اور خود یونانی منطقی استدلال کے ہتھیاروں سے مسلح ہو کر غلبہ حاصل کر لیا۔ چنانچہ رفتہ رفتہ راسخ العقیدہ علماء نے تقریباً پوری تعلیم کو اپنے کنٹرول میں کر لیا اور ایسے نصاب ترتیب دیے اور انہیں نافذ کیا جن سے وہ اپنے عقلی اور روحانی معیارات تک پہنچ سکیں۔

تعلیم کا تقلید پسندانہ نظام اتنا کارگر ثابت ہوا کہ مذہبی عقلیت پسندی کی تحریک کی ساری قوت اور اس کا نامیاتی وجود ختم ہو کے رہ گیا۔ اگرچہ چوتھی اور چھٹی صدی ہجری (دسویں اور بارھویں صدی عیسوی) کے درمیان یہ ان ممتاز انفرادی فلاسفہ کی تصنیفات میں پھر سے ابھر کر سامنے آئی، جن کے افکار نے راسخ العقیدہ روایت کے خلاف اپنا ردعمل ظاہر کیا۔ اس نئے تصادم کے اثر سے راسخ الاعتقاد علماء نے اپنے تعلیمی مضامین میں عقلیت پسندی کے لیے کچھ گنجائش پیدا کی، لیکن ایسا کرتے ہوئے بھی انہوں نے ایک باضابطہ عقلی فلسفے اور سائنسی علوم کی نشوونما کو مؤثر طریقے سے روک دیا۔

مدرسوں میں تعلیم کی اس تنگ دامانی اور کٹر پن نے ہی دراصل آگے جا کر اسلام میں عقلی جمود پیدا کر دیا۔ خاص طور پر لادینی علوم کے معاملے میں علماء کا رویہ افسوسناک تھا۔ جس نے علمی جستجو کی روح ہی کا گلا گھونٹ دیا اور اس کے ساتھ مثبت علم کی ساری نشوونما کا راستہ روک دیا۔ تاہم یہ علماء اتنا ضرور کر سکے کہ ذہنوں میں یکساں روی پیدا کی جس کی بدولت مسلم امت میں ربط و اتحاد قائم ہوا جو اپنے طور پر ایک حیران کن کامیابی ہے۔ اس سارے نظام کا بنیادی سہارا اسلامی قانون میں شریعت تھا، جس کی پشت پر اصول پرست (dogmatic) الٰہیات تھی۔ شریعت، خاص طور پر اس لیے کہ وہ ساری زندگی کو محیط تھی، مسلمانوں کی ظاہری زندگی پر چھائی ہوئی تھی اور دوسری چیزوں سے زیادہ شریعت کا یہ نظام

اسلامی اتحاد کا سبب بنا، باوجود اس امر کے کہ ان ملکوں کی تہذیبوں میں جن میں اسلام قرون وسطیٰ کے زمانے میں پھیلتا رہا، بہت زیادہ اختلافات تھے۔ چونکہ شریعت انسانی زندگی کے تمام پہلوؤں نیز انفرادی، معاشرتی اور سیاسی رویوں کو محیط تھی، اس نے اس امر کو یقینی بنایا کہ مسلم معاشرے کی وحدت برقرار رہے۔ ایسے وقت میں بھی جبکہ اسلام کی سیاسی وحدت کو منگولوں نے ۱۲۵۸ میں دارالخلافہ بغداد کو فتح کر کے پارہ پارہ کر دیا تھا۔

تاہم علماء کا نظام اور خاص طور پر شریعت کا ارتقا اور اس کا مرتبہ اسلام کے اندر ایک نیا اور یونانی عناصر کی عقلیت پسندی کے مقابلے میں زیادہ دور رس تناؤ پیدا کر کے ہی رہے۔ یہ صوفیانہ نظام یا مسلم اخوت کا ظہور تھا جو دوسری اور تیسری صدی ہجری (آٹھویں اور نویں صدی عیسوی) میں عراق اور ایران کے تہذیبی مراکز میں اسلام کی روحانیت کے حصول کے ایک وجدآور طریقے کے طور پر شروع ہوا۔ شروع میں تو یہ تصوف اخلاقی تزکیہ کے خالص وجد آور مثالی نمونے میں محدود رہا اور قانونی دائرے میں رونما ہونے والے واقعات اور سیاسی قوتوں کی خالص دنیاداری کے خلاف ایک اندرونی ردعمل کے طور پر اپنے آپ کو منوایا، پھر اس نے جلد ہی ذاتِ الٰہی کے ساتھ اتحاد کا مقصد سامنے رکھا۔ چوتھی صدی ہجری (دسویں صدی عیسوی) تک تصوف شہری زندگی تک محدود رہا تھا اور روحانیت کی ایک قسم کا عجیب اور انفرادی اظہار بنا ہوا تھا۔ جو اگرچہ اسلام کے بنیادی عقائد کے لیے اجنبی تھی، تاہم یہ روح کی لطافت کی ایسی قسم کا اظہار کرتی تھی جو پھر بھی اسلام کے ڈھانچے میں سما سکتی تھی۔ البتہ پانچویں صدی ہجری (گیارھویں صدی عیسوی) سے مسلم دنیا کے اندر بعض ایسی بیرونی تبدیلیاں رونما ہوئیں جنہوں نے تصوف کے کردار کو تبدیل کر دیا اور اسے عوام کے مذہب کی صورت دے دی، اور اس طرح اس تناؤ کو اور زیادہ شدید کر دیا جو روحانیت کی اس قسم اور علماء کے راسخ العقیدہ نظام کے درمیان موجود تھا۔

جب بغداد میں مسلم سیاسی مرکز کمزور ہو گیا تو مسلم دنیا نے دسویں اور گیارھویں صدی ہجری (سولھویں اور سترھویں صدی عیسوی) میں دیکھا کہ شمالی افریقہ کے بدوی خانہ بدوش قبائل اٹھ کھڑے ہوئے اور ادھر وسطی ایشیا کے ترک وحشیانہ قبائل مراکز اسلام میں خفیہ طور پر داخل ہو گئے۔ ترک قبائل علماء کی کوششوں سے اسلام میں داخل نہ ہوئے جیسا کہ پہلے مرحلے میں اسلام کے عراق، ایران اور مصر میں پھیلنے کے وقت ہوا تھا بلکہ صوفیہ کی سرگرمی کی وجہ سے انہوں نے اسلام قبول کیا۔ اسلام کو ان نومسلموں کے ذہنی افق اور روحانی ماحول کے

لیے قابل قبول بنانے کے لیے اور اس سے بڑھ کر یہ کہ قبائلیوں کے اکھڑ پن کو دھیما اور نرم کرنے کے لیے اسلام کی غذا انہیں صوفیانہ اصطلاحات میں دی گئی۔ ان کے لیے راسخ العقیدہ اسلام زیادہ تر ایک ظاہری علامت کے طور پر رہا۔ لیکن وہ روحانیت کی ایک ایسی قسم کے زیر اثر آئے جس نے تصوف کو شہروں میں رہنے والے کچھ منتخب لوگوں کے طرز زندگی سے بدل کر صوفی برادری کے ایک وسیع مربوط نظام کی شکل دے دی۔ اس کے بعد ہندوستان، وسطی ایشیا اور اناطولیہ نیز افریقہ میں اسلام کی تبلیغ صوفی سلسلوں کے ذریعے کی گئی اور ان تمام خطوں میں موجود روحانی ماحول کے ساتھ تصوف نے مفاہمت کی۔ علماء کے سامنے اب نیا چیلنج یہ زبردست تناؤ تھا جو راسخ العقیدہ نظام اور تصوف کے بطور ایک عوامی مذہب کے درمیان پایا جانے لگا تھا۔

اسلام میں جب اس طرح تصوف کا خون داخل کیا گیا تو اسلام کا دائرہ اختیار اس سے کہیں دور تک پھیل گیا جتنا کہ وہ دوسری صدی ہجری (آٹھویں صدی عیسوی) کے وسط میں تھا۔ خاص طور پر راسخ العقیدہ مذہب کی صوفیانہ روحانیت کے ساتھ جو مصالحت غزالیؒ (م ۱۱۱۱ء) کی شخصیت اور عظیم الشان تصانیف نے پیدا کی۔ اس نے مسلم امت کی زندگی میں ایک نئی روح پھونک دی۔ خود راسخ الاعتقادی نے ایک طرح کا احیا اور ایک نئی قوت محسوس کی اور باطنیت کو جو ایک اہم تخریبی بدعت تھی، سخت نقصان پہنچا، جبکہ شیعوں کے پیرو بھی تعداد میں کافی گھٹ کر رہ گئے۔ دوسری طرف کفار کے، حتیٰ کہ نیم مسیحی قبائل کے وسیع علاقے اسلام کے لیے فتح کر لیے گئے۔ راسخ مذہب اور تصوف کے درمیان جو تناؤ اور کشاکش کے حالات رہے ان کے باہمی تعامل کے اتار چڑھاؤ کی کہانی اس کتاب میں آگے جا کر بیان ہوگی۔

بغداد میں خلیفہ کے مرکزی سیاسی کنٹرول کی کمزوری اور نیم آزاد امرا و سلاطین کی بڑھوتری کم و بیش اسی زمانے میں دیکھنے میں آئی جب تصوف مسلم دنیا میں ایک حاضر و موجود فینامنا کی طرح پروان چڑھا۔ ترک سلطان اگرچہ بظاہر راسخ الاعتقادی کے پر جوش سرپرست تھے۔ تاہم وہ حقیقی تعظیم و احترام صوفی شیوخ کا ہی کرتے تھے۔ عام طور پر جہاں اسلام کے پھیلانے کا کام اب صوفیہ نے کیا تھا، جیسا کہ ہم اوپر کہہ آئے ہیں، راسخ الاعتقادی نے وہ وسیع قانونی اور اذعانی (dogmatic) ڈھانچہ مہیا کیا جس کے اندر رہ کر ریاست اپنا کاروبار چلاتی تھی۔ دسویں صدی ہجری (سولھویں صدی عیسوی) کے آتے آتے عثمانیوں اور ہندوستان کے مغلوں کی دو عظیم اور بہت زیادہ ارتکازی ریاستیں وجود میں آ چکی تھیں۔ ان

ریاستوں نے اپنی حد درجہ ماہرانہ اور اہل انتظامی مشینری کے طفیل مسلم امت کے بڑے اجزا کو ایک نیا استحکام عطا کیا۔ اس چیز نے نئی اسلامی تہذیب کے برگ و بار لانے کی راہ ہموار کی، جسے ایرانی اسلامی تہذیب کہا جا سکتا ہے۔ خود ایران میں جلد ہی صفوی حکومت کا قیام عمل میں آیا۔ جس کا اثر اگر چہ یہ ہوا کہ اس نے ایران کو ثقافتی طور پر بھی اور مذہب میں بھی باقی مسلم دنیا سے الگ تھلگ کر دیا۔ اس لیے کہ اس نے دوسری مسلم طاقتوں کو مخالف بنانے کی سوچی سمجھی پالیسیاں اختیار کیں اور شیعیت کو ترقی دے کر ریاست کے مذہب کا درجہ دے دیا۔ اس نئی تہذیب کا ظاہری ڈھانچہ تو قدیم طرز کی شریعت ہی رہا جس کی نمائندگی علماء کرتے تھے۔ تاہم اس کا اندرونی مواد جو نئے اسلامی ایرانی فن اور شاعری پر مشتمل تھا، ایک ایسے حریت پسند رجحان کا پتا دیتا تھا جس کے اندر صوفیانہ افکار سرایت کیے ہوئے تھے اور جو کم و بیش کلاسیکی راسخ العقیدہ تہذیب کا شعوری طور پر مخالف تھا۔ اس تہذیب نے جدید مغربی طاقتوں کے در آنے تک مغل سلطنت اور عثمانی دربار کو اپنی لپیٹ میں لیا ہوا تھا۔

بارھویں صدی ہجری (اٹھارویں صدی عیسوی) کے دوران میں مغل اور عثمانی دونوں سلطنتوں کو زوال آ گیا۔ مغل حکومت کی جگہ تو ہندوستان میں انگریزی حکومت نے لے لی۔ عثمانیوں نے مغرب کی فوجی تکنیکی مہارت اور دوسری اصلاحات سے کام لے کر اپنے آپ کو نئی زندگی دینے کا اہتمام کیا، لیکن جنگ عظیم اول میں وہ شکست سے دوچار ہو گئے۔ پوری انیسویں اور اوائل بیسویں صدی میں اسلامی دنیا ٹوٹ پھوٹ کا شکار رہی۔ تاہم ایک مذہبی اور معاشرتی طاقت کے طور پر اسلام نہ صرف زندہ رہا، بلکہ اس نے حیاتِ نو کا تجربہ کیا، جو گزشتہ دہائیوں میں اس کی سیاسی بحالی میں بھی کافی مددگار ثابت ہوئی ہے۔ اس کے باوجود جہاں تک کلچر اور شناخت کا تعلق ہے، مسلم معاشرے میں جو اس وقت ایک عبوری مرحلے میں ہے نئی مغربی طاقتوں کا اثر اب تک محسوس کیا جاتا ہے۔

ساتویں اور آٹھویں صدی ہجری (تیرھویں اور چودھویں صدی عیسوی) کے دوران میں زیادہ تر عرب تاجروں کے ذریعے اسلام مجمع الجزائر ملایا تک پھیل گیا۔ پھر پرامن نفوذ سے یہ جب ساٹرا اور جاوا تک جا پہنچا تو یہ جزیرہ نما ملایا تک بھی چلا گیا۔ لیکن اس خطے میں اسلام نے بمشکل اپنی نئی حکومتیں قائم کی تھیں کہ وہ مغربی یورپ کے فوجی اور انتظامی زوردار حملوں کی وجہ سے ان کے کنٹرول میں آ گیا۔ اس لیے انڈونیشیا میں اسلام بڑی حد تک معاشرتی اور تہذیبی زیریں ڈھانچے (substructure) پر جو بعض اہم پہلوؤں میں ابھی تک مشرکانہ چلا

آ تا ہے ایک طرح کی تہ یا آرائش (overlay) کی صورت رہا ہے۔ تاہم موجودہ (بیسویں) صدی کے دوران میں شرقِ اوسط کی طرف سے کچھ تازہ اثرات وہاں پہنچے ہیں، پہلے جزیرہ نمائے عرب کی طرف سے اور پھر مصر کی جانب سے، جن کے نتیجے میں راسخ العقیدہ علماء کے کچھ فعال گروہ سامنے آئے ہیں، جو معاشرے کو اسلامی سانچے میں ڈھالنے کے کام میں مصروف ہیں۔

ابھی تک یہ کچھ یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ چین میں اسلام کب پھیلا۔ لیکن سکالروں کی رائے میں اس نے منگولوں کے زمانے میں وہاں اپنے قدم جما لیے تھے۔ اگرچہ چینی اس بات پر زور دیتے ہیں کہ چین میں مسلمانوں کا داخلہ اسلام کے بہت ابتدائی زمانے میں عمل میں آیا۔ یہ سوال صرف اس طرح حل ہوسکتا ہے کہ چینی تاریخ کی دستاویزوں کا گہرا اور باریک بین مطالعہ کیا جائے اور چینی مسلم معاشرے کے وجود میں آنے کا صحیح تجزیہ کیا جائے۔ ہم پہلے یہ بتا چکے ہیں کہ یہ صوفی تحریک ہی تھی جس کی وساطت سے اسلام وسطی ایشیا اور اناطولیہ تک پھیلا تھا۔ اسلام نے سیاہ فام افریقہ میں اور صحرا کے جنوب میں کس طرح نفوذ کیا، یہ کہانی بھی ایک مربوط اور مفصل سوچ بچار کا تقاضا کرتی ہے۔ مشرقی افریقہ میں تو ایسا لگتا ہے کہ اسلام کو کوئی خاص کامیابی نہ ہوسکی اور اس کی وجہ زیادہ تر غلاموں کی تجارت تھی۔ لیکن جونہی غلامی ممنوع قرار دی گئی، افریقہ کے اندرونی علاقوں میں مسلم تبلیغی مشن فعال ہو گئے۔ اسی طرح مغربی افریقہ میں اسلام جہاد کی مختلف تحریکوں کے ذریعے انیسویں صدی کے دوران پھیلا۔ افریقہ میں اسلام کے پھیلنے کی ایک غیر معمولی خصوصیت یہ رہی کہ غالباً افریقی معاشرے کی قبائلی تنظیم کی وجہ سے صوفی مبلغوں نے جہاد کے روایتی تصور کو اپنا لیا۔ اس وقت ایسا لگتا ہے کہ عیسائی مشنریوں کے مقابلے میں اسلام سیاہ فام افریقیوں میں بڑی تیزی سے پھیل رہا ہے۔ جس کی ایک وجہ یہ ہے کہ مسیحی مذہب کے خلاف وہاں سیاسی جذبات پائے جاتے ہیں۔ جنوبی افریقہ میں اسلام کی نمائندگی برصغیر ہند و پاکستان سے آنے والے مہاجر کرتے ہیں۔ لیکن یہ اب حبشی آبادی میں بھی پھیلنے لگا ہے، جس کی وجہ سفید فام افریقی حکومت کی سخت قسم کی نسلی پالیسیاں ہیں، مشرقی یورپ میں بھی اچھی خاصی تعداد میں مسلم آبادیاں ہیں۔ مغربی یورپ اور امریکہ میں اسلام مسلم تارکین وطن کی صورت میں پہنچا ہے، جبکہ وہاں تبدیلی مذہب کے نتیجے میں سفید فام مسلم آبادی بھی ہے جو بڑھتی جاتی ہے۔ گزشتہ دہائیوں میں ایک دلچسپ اور حیرت انگیز تبدیلی یہ ہے کہ امریکہ میں ایک سرگرم حبشی مسلم آبادی نشوونما

پانے لگی ہے، جن کو ''سیاہ فام مسلمان'' کہا جاتا ہے۔ شروع میں تو یہ معاشرتی اور سیاسی حالات کے خلاف ایک ردعمل تھا، لیکن یہ تحریک ایک حد تک حبشی افریقہ میں اسلام کے پھیلاؤ کے زیر اثر ہے۔

ہم اس کتاب کے آخری دو ابواب میں جدید مغربی تعلیم اور روایتی مسلم تہذیب اور افکار کے تعامل کا ایک خاکہ پیش کریں گے اور بتائیں گے کہ اس تعامل کے نتائج کیا رونما ہوئے۔ یہاں یہ دیکھ لینا ضروری ہے کہ زمانہ قریب میں مغرب کے غلبے سے مسلم ممالک کی آزادی کے بعد ایسا لگتا ہے کہ مسلم ریاستوں کی مختلف علاقائی گروہ بندیاں ظاہر ہو رہی ہیں، جن کا مقصد مشترکہ اقتصادی اور تہذیبی ترقی نیز مشترکہ سیاسی عمل معلوم ہوتا ہے۔ شرق اوسط کے عرب اگرچہ اب تک کوئی خاص باہم پیوستہ اتحاد قائم نہیں کر سکے، تاہم لگتا ہے کہ وہ مقصد کے اشتراک کی طرف پیش قدمی کر رہے ہیں۔ اگرچہ اسرائیل کی موجودگی اس کارروائی میں ایک عامل ہے، پھر بھی مقصد کے اشتراک کا یہ عمل اندرونی قوتوں کا نتیجہ لگتا ہے۔ پاکستان، ایران اور ترکی کے درمیان حالیہ استنبول معاہدہ (جون ۱۹۶۴ء) جسے ''Regional Cooperation for Development'' کا نام دیا گیا ہے۔ اس سمت میں ایک اہم قدم ہے۔ مستقبل قریب میں اسی طرح کی منطقہ واری (Zonal) یا علاقائی گروہ بندیاں دیکھنے میں آ سکتی ہیں۔ دنیا میں ہر جگہ مسلمان کے دل میں ایک متحد مسلم دنیا کے لیے یقینی طور پر ایک توانا خواہش موجود ہے۔ صرف وقت یہ بتائے گا کہ آیا یہ اتحاد ممکن ہو سکتا ہے اور اگر ہو بھی جائے تو اس کی صورت کیا ہوگی۔ یہ بات تو واضح ہے کہ اس طرح کی کوئی تبدیلی پوری دنیا کے لیے بہت اہمیت کی حامل ہوگی۔

دنیا کی کل مسلم آبادی

آزاد مسلم ممالک	۳۸۰,۸۴۶,۰۰۰
غیر مسلم حکومتوں کے تحت مسلم اکثریت کے ممالک	۱۸۲,۲۱۴,۰۰۰
مسلم اقلیتیں	۳۰,۹۲۶,۰۰۰
کل میزان	۵۹۳,۹۸۶,۰۰۰

اس خاکے میں سب سے زیادہ دلچسپ حصہ چینی مسلمانوں کی تعداد کا ہے۔ بدرالدین صینی

اپنی کتاب ''علاقات العرب والصین'' (عرب اور چین کے تعلقات، قاہرہ: ۱۹۵۰ء) میں اس امر پر زور دیتے ہیں کہ مسلمان کل چینی آبادی کا دس فیصد ہیں۔ بندونگ کانفرنس میں چینی وزیراعظم چواین لائی نے بتایا کہ چین میں مسلمان کل آبادی کا بارہ فیصد ہیں اور اس طرح وہ ہندوستان کے مسلمانوں سے تعداد میں زیادہ ہیں۔ تاہم چین کی سرکاری مردم شماری کے اعداد وشمار میں مسلمانوں کو دس ملین (ایک کروڑ) دکھایا گیا ہے۔ البتہ اس امر کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے کہ چونکہ کمیونسٹ چین میں آبادی کی تقسیم میں مذہب کو ایک عنصر شمار نہیں کیا جاتا، بلکہ یہ تقسیم قبائلی بنیادوں پر کی جاتی ہے اس لیے صرف وہی قبائل مسلمان شمار کیے جاتے ہیں۔ (خاص طور پر Hui قبائل) جو سو فیصد مسلم ہوں۔

باب ا

محمد صلی اللہ علیہ وسلم

آنحضرتؐ اور وحی ـــــ آنحضرتؐ کی جدوجہد ـــــ آنحضرتؐ کی حکمت عملی ـــــ
یہودی اور عیسائی ـــــ اختتام

آنحضرتؐ اور وحی

محمدؐ بن عبداللہ ۵۷۰ عیسوی کے لگ بھگ مکہ کے ایک معزز لیکن نسبتاً غریب قریش گھرانے میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد ان کی پیدائش سے پہلے ہی فوت ہو گئے تھے اور اپنی والدہ کو آپؐ نے بچپن میں ہی کھو دیا۔ ان کی پرورش ان کے چچا ابو طالب نے کی، جنھوں نے اگرچہ کبھی اسلام قبول نہ کیا، تاہم نئے دین اسلام کے خلاف مکہ والوں کی سخت مخالفت کے مقابلے میں اپنے بھتیجے کا جرأت مندانہ طریقے سے دفاع کیا۔ چالیس برس کی عمر میں مبعوث ہونے سے پہلے آپؐ کی زندگی کے بارے میں بہت کم معلوم ہے، سوائے اس کے کہ آپؐ غیر معمولی اخلاقی حساسیت کے مالک ایک ایماندار آدمی تھے، اور یہ کہ خدیجہؓ نے جو ایک مالدار بیوہ اور عمر میں ان سے پندرہ برس بڑی تھیں اور جنھوں نے اپنی تجارت کا کاروبار ان کے حوالے کر دیا تھا۔ آپؐ کی دیانتداری اور دوسری اخلاقی صفات سے اس قدر متاثر ہوئیں کہ ان کے ساتھ شادی کرنے کی پیشکش کر دی۔ آپؐ نے جو اس وقت پچیس برس کے تھے، یہ پیشکش قبول کر لی اور خدیجہ کی وفات تک جبکہ آپؐ پچاس برس کے ہو گئے تھے، کوئی دوسری شادی نہ کی۔ ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ آپؐ اپنی اخلاقی حساسیت کی وجہ سے وقتاً فوقتاً مکہ کے مضافات میں واقع غار حرا میں جا بیٹھتے تھے، جہاں وہ لمبا لمبا عرصہ فکر و استغراق میں گزارتے ـــــ اور

مذہبی واخلاقی تجربے کے اس اندرونی عمل کا نقطۂ عروج وہ رسالت تھی جو آپ کو ایسی ہی کسی استغراقی حالت میں عطا کی گئی۔

رسول اکرمؐ کے مشن کے آغاز اور اس کی نوعیت کے بارے میں جدید مصنفوں نے خوب قیاس کے گھوڑے دوڑائے ہیں۔ بہت سے لوگ اس تاریخی واقعے کی بات کرتے ہیں کہ اسلام کے ظہور سے پہلے یہودی عیسائی اثرات کی وجہ سے ملک عرب ایک مذہبی عمل تخمیر سے گزر رہا تھا اور اس عمل سے پیدا ہونے والی تبدیلی میں کچھ لوگ جو عربوں کی بت پرستی سے مطمئن نہیں تھے ایک خدا کے بارے میں سوچنے لگے تھے اور اس نتیجے پر پہنچتے تھے کہ محمدؐ کے لائے ہوئے مذہب میں ان کی اس سوچ پر خاصا زور موجود ہے۔ دوسرے لوگ جو اس دلیل کو آگے تک لے جاتے ہیں۔ بتاتے ہیں کہ محمدؐ نے جب خدا کی وحدانیت کے علاوہ یہودی عیسائی روایت سے کچھ دوسرے عناصر بھی لے لیے تو انہوں نے عربوں کے لیے ایک ایسا قومی مذہب لا کھڑا کیا جو ایک نئی منظم اور بہت بڑی توسیعی لہر کے لیے ایک طاقتور عامل تھا، عربوں کی باہر کی جانب بار بار کی گئی اس نقل وحرکت کے بعد جو جزیرہ نمائے عرب کی خشک سالی کی وجہ سے کافی عرصے تک جاری رہی تھی۔ ایک اور نظریہ، جو اپنے اندر قریب قریب ایک رومانی کشش رکھتا ہے قرآن کی خالص وحدانیت کی بنیاد عربوں کی صحرائی زندگی کی مکمل یکسانیت میں دیکھتا ہے۔ اس آخری نظریے کو اس امر کی نشاندہی کر کے فوراً رد کیا جا سکتا ہے کہ آنحضرتؐ کے پیغام کی تحریک، جیسا کہ اس باب میں اور بعد کے ابواب میں زیادہ تفصیل کے ساتھ بتایا جائے گا، بدوی ماحول میں نہیں، بلکہ مکہ کے تجارتی ماحول میں ہوئی تھی اور قرآن نے تو بدوی کردار پر سخت تنقید کی تھی۔

عرب میں اسلام سے پہلے کی مذہبی تبدیلیوں کے بارے میں جو دو دلائل اس امر کے دیے جاتے ہیں کہ ان تبدیلیوں ہی نے اسلام کی راہ ہموار کی اور عربوں کے وسیع اور حیرت انگیز پھیلاؤ کے لیے موقع فراہم کیا، یہ کہیں زیادہ سنجیدہ ہیں، اس لیے کہ یہ بعض تاریخی حقائق کا آسرا لیتے ہیں، یہ جو کچھ کہتے ہیں غلط نہیں کہتے۔ لیکن نہ اسلام کی ابتدا اور نہ اس کی نوعیت کے بارے میں یہ کوئی صحیح وضاحت پیش کرتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ بعض عرب لوگ مذہب کے توحیدی تصور تک پہنچ گئے تھے، لیکن یہ بات تسلیم کرنے کی بالکل کوئی وجہ نہیں ہے کہ ان کا خدائے واحد ہو بہو محمدؐ کا خدائے واحد تھا۔ اس لیے کہ آپ کا عقیدۂ وحدانیت شروع ہی سے انسان دوستی اور معاشرتی اور اقتصادی انصاف کے ساتھ جڑا ہوا تھا۔ جس کی شدت اور

توانائی عقیدۂ توحید کی توانائی سے کسی طرح کم نہیں تھی۔ چنانچہ جو شخص بھی پیغمبر پر اترنے والی شروع کی آیات کا بغور مطالعہ کرے گا وہ اس نتیجے پر پہنچے بغیر نہیں رہ سکتا کہ ان دونوں کو ایک ہی تجربے کا اظہار سمجھنا چاہیے۔ قرآن کہتا ہے:

> ''تم نے دیکھا اس شخص کو جو دین کو جھٹلاتا ہے؟ وہی تو ہے جو یتیم کے ساتھ بدسلوکی کرتا ہے اور لوگوں کو غربا کو کھانا کھلانے پر نہیں اکساتا۔ بڑے افسوس کی بات ہے ان لوگوں کے لیے جو نماز تو پڑھتے ہیں لیکن اپنی نمازوں سے غفلت برتتے ہیں، جو (نماز پڑھنے کا) دکھاوا کرتے ہیں اور ضرورت مندوں کو ضرورت کی چیزیں نہیں دیتے۔'' (الماعون: ۱۰۷:۱ تا ۷)

یہی جوش و ولولہ تھا جس نے بعد میں مدینہ میں اسلامی معاشرے کی بنیاد رکھی۔ اصل میں قرآن کے مفسرین کہتے ہیں کہ اوپر کی سورت کی پہلی دو آیات مکے میں نازل ہوئیں اور باقی آیات مدینے میں۔ لیکن یہ ابتدائی بنیادی دباؤ (thrust) اتنا قائم و دائم رہا تھا، اپنی شدت میں بھی اور حجم میں بھی، کہ ان دو حصوں کے درمیان فرق کا سراغ لگانا ناممکن ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ پیغمبر کا زور اس بات پر تھا کہ ایک خدا، ایک انسانیت! چنانچہ جہاں یہ کہنا کہ محمدؐ سے پہلے ایک عمل تخمیر اور کسی قسم کا مبہم عقیدۂ وحدانیت موجود تھا، یقیناً درست ہے۔ لیکن تاریخی شہادت کا کوئی نشان اس امر کا نہیں ملتا کہ اس توحید کا کوئی تعلق معاشرتی اصلاح کی کسی تحریک کے ساتھ تھا۔ یہ صورت حال واضح طور پر بتاتی ہے کہ آنحضرتؐ کا عقیدۂ توحید اور ان کی تحریک کا کوئی تعلق بدوؤں کی صحرائی زندگی سے نہیں تھا، بلکہ اس کے سامنے ایک شہری ماحول تھا۔ جس کی ایک طویل تجارتی اور مذہبی روایت تھی۔ رہا یہ دعویٰ کہ اسلام اپنی اصل میں عربوں کا ایک 'قومی' مذہب تھا، جس نے ان کے اتحاد اور توسیع پذیری کے لیے ایک مضبوط سہارے کا کام دیا تھا، تو اس پر اس باب میں آگے جا کر بات کی جائے گی۔ یہاں ہم صرف اس حقیقت کو نمایاں کرنا چاہتے ہیں کہ نہ تو توحید اور نہ معاشرتی اقتصادی انصاف کا جذبہ کسی بھی طرح مکہ سے یا عربوں سے منسوب ہو سکتے ہیں، بلکہ اس کے برعکس جس عقیدۂ مساوات انسانی کی یہ دونوں پیش قیاسی کرتے ہیں وہ اپنی فطرت ہی میں کسی 'قومی' مقصد سے ماورا کوئی چیز ہے۔ حدیث کی رو سے آنحضرتؐ پر سب سے پہلے جو وحی نازل ہوئی، وہ ان آیات کی

صورت میں تھی:

''(اے محمدؐ) اپنے پروردگار کا نام لے کر پڑھو، جس نے انسان کو خون کی پھٹکی سے پیدا کیا۔ پڑھو اور تمہارا پروردگار، بڑا کریم ہے، جس نے قلم کے ذریعے سے علم سکھایا۔ اس نے انسان کو وہ باتیں سکھائیں جن کا اس کو علم نہ تھا۔ نہیں مگر انسان سرکش ہے، کیونکہ وہ اپنے آپ کو جوابدہ نہیں سمجھتا۔ (یعنی وہ خود قانون ہے) لیکن تمہارے رب کی طرف ہی لوٹ کر جانا ہے۔'' (العلق ۹۶:۱ تا ۸)

آنحضرتؐ کی زندگی کے ابتدائی حالات اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ آپؐ کو یہ تجربہ کشف کی یا نیم خوابیدگی کی ایک حالت میں ہوا تھا، یا یہ حالت اس کے ساتھ موجود تھی۔ کیونکہ بتایا جاتا ہے کہ آپؐ نے اس تجربے کا حال سنانے کے بعد کہا تھا کہ 'پھر میں جاگ پڑا' جیسے جیسے وقت گزرا اور آپؐ نے اپنے عقائد کی بنیاد پر ایک زوردار جدوجہد شروع کی تو یہ تجربے بار بار ہونے لگے اور حدیث میں یہ بات واضح طور پر بتائی گئی ہے کہ آپؐ کو جب یہ الہامی تجربے ہوتے تھے (جو شعور کی بہت گہری سطحوں تک اتر جاتے تھے) تو ان کے ساتھ کچھ جسمانی لازمی مظاہر بھی ہوتے تھے۔ اس سے بعض جدید مؤرخین نے یہ اندازہ قائم کیا ہے کہ آپؐ کو مرگی کے دورے پڑتے تھے، تاہم اگر زیادہ قریب سے دیکھیں تو مرگی کی تھیوری پر بعض ایسے اعتراضات وارد ہوتے ہیں جو ہمارے نزدیک فیصلہ کن ہیں۔ پہلے تو یہ کہ یہ حالت تب شروع ہوتی ہے جب چالیس سال کی عمر میں آپ کا پیغمبرانہ کیریئر شروع ہوتا ہے اور ان کی پہلے کی زندگی میں اس کا کوئی نشان نہیں ملتا۔ دوسرے یہ کہ حدیث اس بات کو واضح کرتی ہے کہ ان کی یہ حالت صرف نزول وحی کے وقت ہی ہوتی تھی، اور اس کے بغیر کبھی دیکھنے میں نہیں آتی تھی۔ یہ واقعی مرگی کی ایک عجیب قسم ہے جو ہمیشہ بلاتغیر اس وقت رونما ہوتی تھی جب پیغمبر کی پرزور اور تخلیقی تحریک کے لیے رہنما اصول القا کیے جاتے تھے اور اپنے آپ کبھی واقع نہیں ہوتی تھی۔ ہم بے شک اس امکان سے انکار نہیں کر رہے کہ کوئی شخص مرگی کا مریض بھی ہو اور اس کے ساتھ اسے روحانی تجربے بھی عطا کیے گئے ہوں۔ لیکن دیکھنے کی بات یہ ہے کہ کم از کم بعض وقتوں میں تو مرگی کے ایسے دورے بھی پڑتے ہوں جو روحانی تجربے سے غیر متعلق ہوں، چاہے روحانی تجربے مرگی کے دوروں کے بغیر واقع نہ ہوتے ہوں۔ آخر میں یہ بات

ناقابلِ تسلیم لگتی ہے کہ مکہ اور مدینہ جیسے ترقی یافتہ معاشرے میں مرگی جیسے یقینی مرض کی واضح طور پر تشخیص نہ ہو سکی ہو۔

آنحضرتؐ کی جدوجہد

آنحضرتؐ کی دعوت اہلِ مکہ کی طرف سے سخت مخالفت کا سبب بنی۔ خاص طور پر اشرافیہ کی طرف سے جو شہر کی زندگی کو کنٹرول کرتے تھے۔ اہلِ مکہ کو صرف یہ خوف ہی نہیں تھا کہ محمدؐ نے بت پرستی پر قائم ان کے روایتی مذہب کو چیلنج کیا تھا، بلکہ وہ یہ سمجھتے تھے کہ اس نئی تعلیم سے ان کے معاشرے کے ڈھانچے اور اس سے وابستہ تجارتی مفادات ہی کو خطرہ درپیش تھا، اس لیے کہ اس تعلیم کا سارا زور معاشرتی انصاف پر تھا اور وقت گزرنے پر یہ تعلیم استحصالی سود کی مذمت اور زکوٰۃ پر تاکید کے معاملے میں زیادہ سے زیادہ واضح اور معین ہوتی جاتی تھی۔ پیغمبرؐ کے خلاف ہر طرح کے الزامات لگائے گئے: یہ کہ وہ کسی خبیث روح کے زیرِ اثر ہیں، کہ وہ کوئی جادوگر ہیں، کہ وہ ذہنی طور پر غیر متوازن ہو گئے ہیں۔ یہ مخالفت جس طرح بڑھتی گئی اور زیادہ شدت اختیار کرتی گئی یہ برہمی سے مذاق میں تبدیل ہوئی اور پھر مذاق سے کھلم کھلا ملامت پر اتر آئی۔ اہلِ مکہ کہتے تھے ''یہ کیسا عجیب طرح کا پیغمبر ہے کہ جو بازاروں میں چلتا پھرتا ہے'' اور یہ کہ ''کیا خدا اس یتیم کی بجائے کوئی بڑا آدمی پیغمبری کے لیے منتخب نہ کر سکتا تھا جس کو بہتر ذرائع مہیا ہوتے؟'' پیغمبرؐ کی جدوجہد تیز تر ہوتی گئی اور سنگدلانہ ایذا رسانی اس کا مخصوص فیچر ٹھہرا۔

جوں جوں یہ جدوجہد آگے بڑھی، آپؐ کا عقیدہ زیادہ سے زیادہ وضاحت کے ساتھ صورت پذیر ہوتا گیا۔ اس لحاظ سے بھی کہ اس کے مضمر مابعد الطبیعیاتی تصورات کو قطعیت کے ساتھ پیش کیا گیا یعنی دلیل پر قائم ایک بنیادی الٰہیات اور اس لحاظ سے بھی کہ آپؐ کے ماننے والوں پر کچھ مخصوص فرائض قطعی شکل دے کر عائد کیے گئے۔ جن کا تعلق ان کی اپنی جماعت کے ساتھ بھی تھا اور وہ مخالف قوتوں کے ضمن میں بھی تھے۔ زمانی طور پر توحید اور معاشرتی اقتصادی انصاف کے بعد جو پہلا عقیدہ قرآن نے دلوں میں جاگزیں کیا وہ جزا اور آخری جوابدہی کا تھا۔ انسان نہ صرف باغیانہ رجحان رکھتا ہے بلکہ وہ ایک عادی اور ہٹ دھرم باغی ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ ایسا اخلاقی محاسبہ ہو جس میں منکروں اور فاسقوں کو سخت سزا دی جائے اور نیک لوگوں کو بڑے انعام سے نوازا جائے۔ دریں اثنا پیغمبر کا کام یہ ہے کہ

وہ اپنے پیغام کی تبلیغ کرتا جائے اور بغیر کسی جھجک کے خبردار کرتا جائے کہ ''شاید کہ یہ لوگ رجوع کریں'' غلط کار لوگوں کے ناگزیر انجام سے خبردار کرنے کے ساتھ ساتھ، جس کا نقشہ قرآن بڑی قوت کے ساتھ کھینچتا ہے، مسلمانوں پر نماز کی ادائیگی ایک بڑے فرض کی صورت میں لازم کی جاتی ہے۔ ان عقائد و نظریات کی نشو و نما کیونکر ہوئی، ہم اس کا زیادہ مکمل جائزہ اگلے باب میں لیں گے۔ یہاں ہم صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ باقاعدہ اجتماعی نمازوں کا نظام اور غربا کو صدقات دینے کا حکم ـــــ ان باتوں سے فرد کو جو روحانی فوائد حاصل ہوئے، ان کے علاوہ انہوں نے باہم پیوستگی اور یک جہتی کی وہ روح پیدا کی جو ایک نئی جدوجہد کرتی ہوئی قوم کے لیے خاص طور پر ضروری ہوا کرتی ہے، اور جو آج تک مسلم امت کی ایک واضح خصوصیت چلی آتی ہے۔

روزِ جزا کی تنبیہات سے متعلق اور پیغمبرؐ اور ان کے پیروؤں پر ہونے والے مظالم کے بارے میں تاریخی تائید کے طور پر قرآن پہلے پیغمبروں ابراہیمؑ، نوحؑ، موسیٰؑ اور عیسیٰؑ کے قصے بھی بار بار بیان کرتا ہے کہ ان لوگوں نے بھی مخالفت کا سامنا کیا تھا اور ان کے پیغام کے ساتھ بھی لوگوں کی اکثریت نے ہٹ دھرمی کا سلوک کیا تھا۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ یہ قصے زیادہ سے زیادہ مفصل ہوتے جاتے ہیں اور قدیم پیغمبروں کی شخصیتیں زیادہ متعین اور واضح صورت اختیار کرتی جاتی ہیں۔

رہا یہ سوال کہ ان تفصیلات کا تاریخی معیار کیا ہے، یعنی یہ کہ وہ اسلام سے پہلے کی کہانیوں اور داستانوں کے ساتھ کہاں تک مطابقت رکھتی ہیں، تو یہ بذاتِ خود ایک دلچسپ بات ہے لیکن اس سلسلے میں بہت سی مشکلات ہیں اور نہ ہی قرآن کے پیش کردہ انبیا کے حالات و واقعات کے ماخذوں کے بارے میں یہ اندازہ لگانے کے لیے سوال کرنا کوئی زیادہ مفید ہوگا کہ پیغمبرؐ کے پیغام کی اصلیت اور اس کا مفہوم کیا ہے جو دراصل اس مقصد کے اندر ہی ہونا چاہیے جس کے لیے ماخذ کا یہ مواد استعمال کیا گیا۔ دوسری طرف مسلمانوں کو ڈرنے اور اس مواد کی تاریخی جانچ کو رد کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ قرآن یقیناً ان قصوں کے بارے میں کہتا ہے کہ یہ وحی کے ذریعے بتائی ہوئی سچائیاں ہیں۔ لیکن یقیناً جو کچھ وحی کیا گیا ہے وہ وہی کچھ ہے جس کا بتایا جانا مقصود تھا اور اس کا مفہوم وہی ہے جو اس سے ظاہر ہو رہا ہے۔ سچی بات یہ ہے کہ اگر آنحضرتؐ کو پیغمبروں کے قصوں کا مواد تاریخی طور پر (وحی کے ذریعے سے ماسوا) معلوم نہ ہوتا تو انہیں خود یہ معلوم نہ ہوسکتا کہ وحی ان سے کیا کہہ رہی ہے۔

تاہم مایوسیوں کے باوجود اور قرآن کے بار بار یہ کہنے کے علی الرغم کہ پیغمبرؐ تو صرف ایک خبردار کرنے والے ہیں انہوں نے نہ تو کامیابی کی امید چھوڑی اور نہ اس گہرے اور قطعی شعور کا دامن چھوڑا کہ کامیاب ہونا ان کا فرض تھا۔ یہ بات حیرت انگیز ہے کہ آپؐ کے بے شمار سیرت نگاروں میں سے چاہے وہ مسلم ہوں یا غیر مسلم، کسی نے بھی اس مؤخر حقیقت کو پوری طرح نہیں سمجھا، اگرچہ قرآن میں اور متعلقہ احادیث میں بار بار اس کا ذکر آیا ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ لوگوں نے بہت زیادہ زور پیغمبرؐ کی سوانح کے بعض خارجی واقعات پر دیا ہے اور آپؐ کی تغیر پذیر اندرونی روحانی تاریخ پر پوری توجہ نہیں دی، جس کو پوری طرح پھر سے بیان کرنا ابھی باقی ہے۔ وحی آنے سے پہلے آنخضرتؐ کا ذہن انسان کی صورتِ حال اور اس کی تقدیر کے متعلق مسائل کے بارے میں سوچ کے کرب میں مبتلا تھا۔ یہ حالات انہیں وقفے وقفے سے خلوت میں جانے اور غور و فکر کرنے پر آمادہ کرتی تھی۔ اس اذیت ناک جستجو کے نتیجے میں وحی نازل ہوئی اور اس کی طرف قرآن ان الفاظ میں اشارہ کرتا ہے۔ ''(اے محمد) کیا ہم نے تمہارا سینہ نہیں کھول دیا اور تم پر سے وہ بوجھ نہیں اتار دیا جس نے تمہاری پیٹھ توڑ رکھی تھی'' (الانشراح ۹۴: ۱۔۳) لیکن وحی کے آنے کے بعد پیغمبر کے کندھوں پر ایک نیا بوجھ ڈال دیا گیا، وہ یہ کہ وہ اپنے مشن کو کامیابی کے ساتھ چلائیں اور اسی کا حوالہ قرآن اس آیت میں دیتا ہے کہ ''ہم عنقریب تم پر ایک بھاری فرمان نازل کریں گے'' (المزمل ۷۳: ۵) چنانچہ پیغمبر کی اس کے بعد کی ساری باطنی تاریخ ان دو حدود میں واقع ہے، یعنی اہل مکہ کے رویے کی لائی ہوئی مایوسی، جو ان کے کنٹرول سے باہر تھی، اور دوسرے کامیاب ہونے کی کوشش! اس لیے کہ قرآنی تعلیم یہ کہتی ہے کہ محض پیغام پہنچا دینا، مایوسی کا کرب سہنا اور کامیاب نہ ہونا ایک ناپختہ روحانی کیفیت ہے۔

اپنی کامیابی کی آنخضرتؐ کو اتنی فکر تھی کہ قرآن آپ کی زندگی کے مکی اور مدنی دونوں زمانوں میں اس موضوع کی طرف بار بار لوٹتا ہے۔ ''ہم نے تم پر قرآن اس لیے نازل نہیں کیا کہ تم اذیت میں پڑ جاؤ'' (طٰہٰ ۲۰: ۲)) ''اگر یہ اس کلام پر ایمان نہ لے آئیں تو کیا تم اس پر رنج کر کر کے اپنے تئیں ہلاک کر دو گے؟'' (الکہف ۱۸: ۶) یہ امر کہ مدینے میں یہودی اور عیسائی قوموں کے معاملے میں پیغمبر کی فکر اور تشویش لازماً اسی طرح تھی جس طرح کہ انہوں نے مکہ کے مشرکین کے معاملے میں ظاہر کی تھی، اس آیت میں صاف دیکھا جا سکتا ہے ''کہو کہ اے اہل کتاب! جب تک تم تورات اور انجیل کو اور جو دوسری کتابیں تمہارے پروردگار کی

طرف سے تم لوگوں پر نازل ہوئیں، عمل میں نہیں لاؤ گے تم ہرگز کسی اصل پر نہیں ہو گے، ضرور ہے کہ یہ فرمان جو (اے نبی) تم پر نازل کیا گیا ہے ان میں سے اکثر کی سرکشی اور انکار کو اور زیادہ بڑھا دے گا۔" (المائدہ ۵: ۶۸) پیغمبرؐ کی اس صفت کی سب سے زوردار مثال ان کی آیات میں بیان ہوئی ہے۔ "ہمیں معلوم ہے کہ جو باتیں یہ لوگ بناتے ہیں ان سے تمہیں رنج پہنچتا ہے، لیکن یہ لوگ تمہیں نہیں جھٹلاتے بلکہ یہ ظالم دراصل اللہ کی آیات کا انکار کر رہے ہیں۔ تم سے پہلے بھی بہت سے رسول جھٹلائے جا چکے ہیں، لیکن اس تکذیب پر اور ان اذیتوں پر جو انہیں پہنچائی گئیں انہوں نے صبر کیا، یہاں تک کہ انہیں ہماری مدد پہنچ گئی۔ اللہ کے فیصلے کو کوئی نہیں بدل سکتا اور کچھ پیغمبروں کی خبریں تمہیں پہنچ ہی چکی ہیں۔ تاہم اگر ان کا انکار تم سے برداشت نہیں ہوتا تو اگر تم میں کچھ زور ہے تو زمین میں کوئی سرنگ ڈھونڈو یا آسمان میں سیڑھی لاؤ اور ان کے لیے کوئی نشانی (معجزہ) لانے کی کوشش کرو۔" (الانعام ۶: ۳۳-۳۵)

پیغمبرؐ نے اس بات کو بہت زیادہ اہم جانا کہ اللہ کے پیغام پر کامیابی کے ساتھ عمل ہو جائے اور دراصل اسی صورت میں یہ سچا پیغام سمجھا جائے گا۔ اس لیے یہ کوئی حیرت کی بات نہیں ہے کہ آپؐ نے اپنے منصوبے کو کامیاب کرنے کے لیے کوئی بھی موقع ہاتھ سے جانے نہ دیا۔ ان کے مخالفین نے مکے میں بھی اور مدینے میں بھی انسانی مقصد کی خاطر پیغمبرؐ کی اس تشویش کو دیکھتے ہوئے ان کے سامنے کچھ رعایتوں کے بدلے میں بعض للچانے والی تجاویز رکھیں لیکن قرآن نے ہمیشہ انہیں خبردار کیا کہ وہ کسی مفاہمت سے کام نہ لیں اور مفاہمت اور حکمت عملی میں جو فرق ہوتا ہے اسے واضح کیا۔

> "یہ لوگ چاہتے ہیں کہ تم نرمی اختیار کرو تو یہ بھی نرم ہو جائیں۔"
> (القلم ۶۸:۹)

> "اے پیغمبرؐ جو وحی ہم نے تمہاری طرف بھیجی ہے قریب تھا کہ یہ لوگ تم کو اس سے ورغلا دیں، تاکہ تم اس کے سوا اور باتیں ہماری طرف منسوب کرنے لگو اور اس وقت یہ تم کو دوست بنا لیتے۔ اگر ہم نے تم کو ثابت قدم نہ رکھا ہوتا تو تم کسی قدر ان کی طرف جھکنے لگے تھے۔ اگر ایسا ہوتا تو ہم تم کو زندگی میں بھی دگنی اور مرنے پر بھی دگنی سزا دیتے اور تم ہمارے مقابلے میں کسی کو اپنا مددگار نہ پاتے۔" (بنی اسرائیل ۱۷: ۷۳-۷۵)

بالکل یہی کہانی مدینے میں بھی دہرائی جاتی ہے۔

''اور جو لوگ (یعنی یہودی اور عیسائی) ان کے بعد کتاب کے وارث ہوئے وہ اس کی طرف سے شبہے کی الجھن میں پھنسے ہوئے ہیں تو (اے محمد) اسی دین کی طرف لوگوں کو بلاتے رہنا، اور جیسا کہ تم کو حکم ہوا اس پر قائم رہنا اور ان کی خواہشوں کی پیروی نہ کرنا اور کہہ دو کہ اللہ نے جو بھی کتاب اتاری ہے میں اس پر ایمان رکھتا ہوں اور مجھے حکم ہوا ہے کہ تم میں انصاف کروں۔ خدا ہی ہمارا اور تمہارا پروردگار ہے۔''
(الشوریٰ ۴۲: ۱۵۔۱۶)

آنحضرتؐ کے سوانح نگار ہمیں یہ بھی بتاتے ہیں کہ ایک دفعہ آپؐ کے مکہ کے ابتدائی قیام کے زمانے میں آپؐ ایک بااثر شخصیت کے ساتھ اس مقصد سے محو گفتگو تھے کہ اس سے اپنی دعوت کے لیے حمایت حاصل کریں کہ اتنے میں ایک نابینا شخص آپؐ کے پاس آیا۔ آپؐ کو اس کا آنا برا لگا اور انہوں نے اس وقت اس نابینا شخص سے ملاقات نہ کی۔ اس پر قرآن کی وہ مشہور آیات نازل ہوئیں کہ ''تم ترش رو ہوئے اور منہ پھیر بیٹھے کہ تمہارے پاس ایک نابینا چلا آیا۔ تمہیں کیا خبر تھی کہ شاید وہ شخص پاکیزگی پالے ... جو شخص بے پروائی برتتا ہے اس کی طرف تو تم توجہ کرتے ہو ... لیکن جو خود تمہارے پاس دوڑا آیا، تم اس سے بے رخی برتتے ہو۔'' (عبس ۸۰: ۱۔۱۰)

آنحضرتؐ کی حکمت عملی

جو مثالیں اوپر تفصیل سے دی گئیں ان میں آپ کا روحانی مخمصہ بہت وضاحت سے سامنے آتا ہے۔ مکہ میں انہوں نے اپنے ساتھ مخلص پیروؤں کا ایک چھوٹا سا گروہ جمع کر لیا تھا، لیکن تیرہ سال کی مسلسل تبلیغ اور کوشش کے باوجود یہ ظاہر تھا کہ آپ کی تحریک تعطل کا شکار ہو گئی ہے اور ہٹ دھرم مخالفت کے سامنے اس کی فوری کامیابی کی کوئی امید دکھائی نہیں دیتی۔ یہی موقع تھا جب مدینہ کے لوگ (جس کا قبل از اسلام نام یثرب تھا) آنحضرتؐ سے آ کر ملے اور آپؐ کو دعوت دی کہ وہ وہاں اس کے سیاسی اور مذہبی سربراہ کے طور پر آ جائیں۔ ان حالات میں یہ رائے قائم کرنا ممکن نہیں ہوگا کہ آپؐ ایک مکمل طور پر بے یار و مددگار حالت کو

پہنچ چکے تھے، یا مکے میں آپ کو پوری طرح رد کر دیا گیا تھا، اگرچہ آپؐ کے کام میں ترقی کی رفتار بہت سست تھی اور جیسا کہ ہم نے اوپر کہا وہ کام ایک فوری تعطل کی طرف بڑھ رہا تھا۔ اگر ان کے مشن کی ترقی اطمینان بخش ہوتی تو وہ مکہ کبھی نہ چھوڑتے۔ اس لیے کہ اس شہر پر غلبہ پانا، جو عربوں کا مذہبی مرکز تھا، ان کا اولین مقصد تھا لیکن وہ مکے میں پوری طرح مسترد نہیں کیے گئے تھے۔ ظاہر ہے کہ مدینہ کے لوگ انہیں اپنا مذہبی اور سیاسی سربراہ بننے کی دعوت کبھی نہ دیتے اگر ان کی ساکھ ان کے اپنے وطن میں اتنی گری ہوئی ہوتی۔ کوئی بھی محض ترس کھا کر اپنے لیے لیڈر نہیں چنتا۔ چنانچہ یہ بالکل یقینی بات ہے کہ پیغمبرؐ کی اخلاقی ساکھ اور مدبرانہ قابلیت نے پہلے ہی اہل مدینہ کے دل جیت لیے تھے، اس لیے کہ وہ ایک ایسے شخص کی تلاش میں تھے جو انہیں ان تباہ کن جھگڑوں سے بچا سکے جنہوں نے ایک عرصے سے اس شہر کو اپنی گرفت میں لیا ہوا تھا اور لوگوں کی زندگی اندر سے کھوکھلی کر دی تھی۔ مدینہ والوں سے محتاط مذاکرات کرنے کے بعد آنحضرتؐ اپنے قلیل لیکن جان نثار پیروؤں کے ایک دستے کے ساتھ مکہ سے سفر کر کے مدینہ جا پہنچے۔ ہجرت یا مدینہ کی طرف اس سفر سے مسلم کیلنڈر کا آغاز ہوتا ہے۔

مدینہ پہنچ کر پیغمبر نے ایک فرمان جاری کیا، جس میں یہودیوں کو ایک قوم کے طور پر مذہبی آزادی کی گارنٹی دی گئی، مسلمانوں کو ایک دوسرے کے ساتھ قریب ترین معاونت کرنے پر زور دیا گیا اور یہودیوں اور مسلمانوں کو امن کی خاطر ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کرنے کے لیے کہا گیا اور جہاں تک عام امن و امان کا تعلق تھا، اس میں پیغمبر کو جھگڑے چکانے اور ان کا فیصلہ کرنے کا کلی اختیار دے دیا گیا۔ آپؐ بہت تھوڑے وقت میں مکہ کے مہاجروں اور مدینہ کے مسلمانوں کے درمیان ایک صحیح اور مؤثر بھائی چارہ قائم کرنے میں کامیاب ہوئے اور یہ ایک ایسا کارنامہ ہے جو قدیم اور جدید دونوں طرح کے مؤرخین کے لیے عجوبہ ہے۔ جب یہ سب کچھ ہو چکا تو آنحضرتؐ اب اس کام کی طرف متوجہ ہوئے جو ان کے پیغمبری مشن کا سب سے مشکل مرحلہ تھا۔ یعنی مکہ کو اسلام قبول کرنے پر آمادہ کرنا اور مکہ کے مذہبی مرکز کے ذریعے اسلام کو آگے تک پھیلانا۔ چنانچہ اس کے بعد ان کی ساری کوششیں اس مقصد کے لیے وقف ہو گئیں۔ انہوں نے مکہ میں بہت جانفشانی سے اس کے لیے تگ و دو کی تھی۔ لیکن بظاہر حالات یہی لگتا تھا کہ وہ اس میں ناکام ہو گئے ہیں۔ اپنی اسی فکر میں وہ ایسی تدبیروں اور طریقوں سے کام لینا چاہتے تھے، جو بعض اوقات مفاہمت کے قریب قریب

جا پڑتے تھے۔ ایسے موقعوں پر قرآن نے ہمیشہ ان کو خبردار کیا اور ان سے انتظار کرنے کو کہا۔
''جب تک ہماری مدد نہ پہنچ جائے'' کیا یہ وقت آگے بڑھنے کا نہیں تھا؟ کون کہے گا کہ نہیں تھا
لیکن یہی وہ موقع ہے جہاں آنحضرتؐ کو لوگوں نے، خاص کر مغربی نقادوں نے، غلط سمجھا
ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ وہ اس مرحلے پر پیغمبر کو سمجھنے سے قاصر ہیں: کس طرح ایک وعظ اور نصیحت
کرنے والا نزاع پسند ہو سکتا ہے؟ ہمیں اعتراف ہے کہ تعصب برطرف ہم خود مغربی ناقدوں
کا یہ عدم فہم سمجھنے سے قاصر ہیں۔ سوائے اس مفروضے کے کہ یہ مصنفین رنج و ملال، ناکامی،
مایوسی اور تصلیب کی رقت انگیز کہانیوں کے اتنے عادی ہو چکے ہیں کہ اس میدان میں کسی کی
کامیابی کا تصور ہی ان کے لیے نفرت انگیز ہے۔ تاہم یہ بات ہم کافی حد تک واضح کر چکے
ہیں کہ جہاں تک آنحضرتؐ کا تعلق ہے ان کے اندر مکہ سے مدینہ آنے پر بالکل کوئی تبدیلی
واقع نہ ہوئی تھی۔ سوائے اس کے کہ مدینے میں باہر کے حالات ان کے لیے سازگار تھے،
ایک ایسی چیز جس کی انہوں نے مکے میں خواہش کی تھی۔

یہی وہ مقام ہے جہاں ہم صحیح طور پر اس دلیل کا پھر سے جائزہ لے سکتے ہیں کہ
اسلام کی صورت میں آنحضرتؐ نے عربوں کے لیے ایک قومی مذہب لا کھڑا کیا تھا۔ ہم پہلے
اس امر کی نشاندہی کر چکے ہیں کہ توحید اور ایک معاشرتی اور اقتصادی اخلاقی نظام، جو قرآن کی
لازمی تعلیم ہے۔ اس کے اندر خاص عربی مزاج کی کوئی چیز نہیں تھی۔ لیکن اس مرحلے پر اسلام کو
'قومیانے' کے نظریے کے لیے جس خاص شہادت پر زور دیا جاتا ہے یہ ہے کہ پیغمبرؐ جب
یہودیوں سے مایوس ہو گئے، جنہوں نے مدینے میں ان کا اتباع کرنے سے انکار کر دیا تھا تو وہ
ان کے خلاف ہو گئے اور اسلام کو 'عربی' بنانے کے لیے ٹھوس قدم اٹھائے، اس طرح کہ قبلے کا
رخ یروشلم سے بدل کر مکے میں واقع کعبے کی طرف کر دیا اور اعلان کیا کہ کعبے کا حج مسلمانوں
پر فرض ہے۔ ویسے ایک مسلمان تو یہی کہے گا کہ یہ اقدام پیغمبرؐ نے خود نہیں کیا تھا بلکہ خدا نے
قرآن کے ذریعے اس کا حکم دیا تھا۔ پیغمبرؐ اور قرآن کے درمیان جو تعلق تھا اس کے بارے
میں ہم اپنا نظریہ اگلے باب کے شروع میں مجملاً بیان کریں گے۔ یہاں دوسرے مسئلے کو ضرر
پہنچائے بغیر اور صرف بحث کی خاطر ہم پیغمبرؐ اور قرآن میں فرق نہیں کریں گے۔

یہ بات کہ مدینے میں آنحضرتؐ کا یہودیوں کے ساتھ تنازع ہو گیا تھا، جنہوں نے
ان کی اور ان کے مذہب کی سخت مخالفت کی تھی، ایک کھلی ہوئی تاریخی حقیقت ہے، مسلمانوں
اور یہودیوں کے تعلقات خصوصاً مذہبی معاملات میں جس طرح صورت پذیر ہوئے ہم اگلے

باب میں اس کا زیادہ قریب سے جائزہ لیں گے۔ لیکن جو دلیل عام مغربی مؤرخین دیتے ہیں وہ اسلام کے ارتقا میں یہودیوں کے کردار کو بڑھا چڑھا کر پیش کرتی ہے اور اس نکتے پر علت اور معلول کے درمیان فرق کرنے میں خاص طور پر ناکام رہتی ہے۔ کعبے کی طرف قبلے کی تبدیلی کی شہادت زیادہ وزنی ہو سکتی تھی (اگرچہ پھر بھی یہ کوئی فیصلہ کن دلیل نہ ہوتی) اگر صورتِ واقعہ یہ ہوتی کہ پیغمبرؐ نے مدینہ پہنچ کر یہودیوں کو خوش کرنے کے لیے یروشلم کو قبلہ مقرر کیا ہوتا۔ لیکن صورتِ حال بالکل یہ نہیں ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ یروشلم کی طرف قبلے کی تبدیلی مکے ہی میں کی گئی تھی اور غالباً اس وقت جب مسلمانوں کو، جو جور و ستم کا شکار تھے، اپنی نمازیں کھلے طور پر ادا کرنے کی اجازت نہیں تھی۔ اسی لیے وہ کعبے میں جا کر عبادت بھی نہیں کر سکتے تھے۔ علاوہ ازیں یہ کہ مدینے والوں کے لیے اور باقی عربوں کے لیے بھی، مذہبی سرگرمی کا مرکز مکہ کا خانہ کعبہ تھا، نہ کہ یروشلم۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جب مکے میں پہلی تبدیلی یروشلم کے حق میں کی گئی تو یہ اقدام دباؤ کے تحت کیا گیا تھا اور مقصد گویا یہ تھا کہ کفار اور مسلمانوں کے درمیان فرق کو نمایاں کیا جائے۔ یہ بالکل وہی بات ہے جو خود قرآن ہمیں بتاتا ہے۔ ''اور جس قبلے پر تم پہلے تھے، اس کو ہم نے اس لیے مقرر کیا تھا کہ معلوم کریں کہ کون پیغمبر کا تابع رہتا ہے اور کون الٹے پاؤں پھر جاتا ہے۔'' (البقرہ ۲:۱۴۳) اگر ارادہ یہ ہوتا کہ یروشلم کو مستقل قبلہ بنا کے رکھا جائے، تو ایسا بظاہر معقول طریقے سے کیا جا سکتا تھا اور ساتھ ہی یروشلم کو مذہبی سطح پر یہودی دعووں سے بے تعلق کر دیا جاتا، بالکل اسی طرح جیسے قرآن نے موسیٰؑ بلکہ ابراہیمؑ کے ساتھ کیا کہ ان کے بارے میں اعلان کیا کہ نہ وہ یہودی تھے، نہ عیسائی۔ جہاں تک مکے کا حج مقرر کرنے کا معاملہ ہے تو اس کا کوئی دور کا تعلق بھی مدینے کے اس رویے کے ساتھ نہ تھا جو وہ پیغمبرؐ اور ان کے مشن کے بارے میں اپنائے ہوئے تھے۔ نوٹ کرنے والی بات یہ ہے کہ یہ دونوں قدم ایک دوسرے کے بالکل قریب قریب زمانوں میں اٹھائے گئے، ہجرت کے تقریباً اٹھارہ ماہ بعد اور بدر کی اس پہلی اور اہم جنگ سے ذرا پہلے، جس میں آنحضرتؐ نے اہل مکہ کا مقابلہ کیا اور انہیں شکست دی۔

سچ بات یہ ہے کہ مدینے میں آنحضرتؐ کی فعال حکمت عملی کا جو کہ دراصل وہی تھی جب آپؐ مکے میں تھے، بنیادی ہدف خود مکہ کو اسلام کی خاطر جیتنا تھا، اور پھر مکے سے باہر کی طرف اسلام کو پھیلانا تھا۔ اس پالیسی کا تعین کرنے میں دو طاقتور عوامل کام کر رہے تھے۔ ایک یہ کہ مکہ عربوں کا مذہبی مرکز تھا اور عربوں کو اسلام میں مستحکم کرنے سے ہی یہ ممکن تھا کہ اسلام

باہر کے علاقوں میں پھیلے۔ دوسرے یہ کہ اگر آپ گا اپنا قبیلہ اسلام کی طرف لے آیا جاتا، تو اسلام کو بہت زیادہ حمایت حاصل ہوسکتی تھی، اس لیے کہ قریش اپنی پوزیشن کی وجہ سے بھی اور قبائل کے ساتھ اپنے معاہدوں کے باعث بھی، بہت طاقت اور اثر ونفوذ کے مالک تھے۔ مکہ کے اوائل زمانے میں قرآن نے واضح الفاظ میں پیغمبرؐ سے کہا تھا کہ وہ پہلے اپنے قریبی عزیزوں اور اپنے قبیلے کے پاس جائیں۔ اس بات میں کوئی 'قومی' پہلو نہیں ہے، بلکہ یہ اخلاقی مقصد کے لیے حقیقی قوتوں اور تاریخ کے جبر کے ساتھ سلیقے سے نمٹنا ہے۔ مؤرخ ابن خلدون نے اس حقیقت کا واضح طور پر ادراک کیا ہے اور حقیقی طاقت اور عصبیت کی اہمیت اور کردار پر جو اسلام کے ابتدائی تعارف کے لیے ضروری تھا، اپنی رائے کا اظہار کیا ہے۔ پھر دہلی کے اٹھارھویں صدی کے مفکر شاہ ولی اللہ نے بھی اسی اصول کی بنیاد پر اپنے دلائل دیئے ہیں اور کہا ہے کہ اسلام کے لیے عربی مزاج اور ماحول مہیا کرنا بہت ضروری تھا، اگر اسے دنیا میں ایک بااثر مذہب کے طور پر سامنے آنا تھا۔ تاہم سب سے بنیادی نکتہ وہی ہے جو ہم مختلف طریقوں سے پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ ایک ایسا خدا جس کے لیے اس بات سے کوئی فرق نہ پڑے کہ وہ تاریخ میں مؤثر اور کارگر ہے یا نہیں، وہ یقیناً محمدؐ کا اور قرآن کا خدا نہیں ہے۔ اگر الوہی کارروائی کے لیے تاریخ ایک صحیح میدان ہے تو لازم ہے کہ تاریخی قوتوں سے اخلاقی مقاصد کے لیے جہاں تک ممکن ہو، عدل وانصاف سے کام لینا چاہیے۔

لیکن اس کے ساتھ ساتھ مکہ والوں کے خلاف پیغمبرؐ کی تدابیر کی سب سے اہم اور فوری وجہ خود اہل مکہ کا مسلمانوں کے خلاف معاندانہ رویہ تھا، باوجود اس کے کہ یہ لوگ مدینہ کو ہجرت کر گئے تھے۔ مکہ والوں نے نہ صرف ان مہاجروں کی جائدادوں پر قبضہ کر لیا جن کو انہوں نے اپنے گھروں سے عملاً نکال دیا تھا، بلکہ وہ اس حقیقت کو صبر وتحمل سے دیکھ بھی نہ سکتے تھے کہ پیغمبر اور ان کے مکی پیرو مدینے میں ایک اور قبیلے سے مل گئے تھے۔ چنانچہ اہل مکہ کے لیے یہ قدرتی بات تھی کہ وہ مدینے کو خبردار کریں، جیسا کہ انہوں نے کیا اور مدینے والوں اور خاص کر مہاجرین کے لیے یہ طبعی امر تھا کہ وہ مکہ والوں کی اس دھمکی کو عمل میں لائے جانے سے روکیں۔ دوسرے لفظوں دونوں کے درمیان ایک حالت جنگ واقع ہوگئی تھی۔ قرآن خود اس صورت حال کی شہادت دیتا ہے۔ جب وہ اس جنگی جھڑپ کا ذکر کرتا ہے جو فروری ۶۲۴ء میں ایک مکی قافلے اور مہاجرین کے ایک گروہ کے درمیان پیغمبر کی واضح اجازت کے بغیر حرام کے مہینوں کے دوران واقع ہوئی تھی (حرام کے مہینے وہ تھے جن میں قبائلی قانون کے مطابق

جنگ ممنوع تھی)۔

"(اے محمدؐ) لوگ تم سے محرم مہینے کے بارے میں پوچھتے ہیں کہ اس میں جنگ کرنا کیسا ہے۔ کہہ دو کہ اس میں قتال کرنا بڑا گناہ ہے۔ لیکن اللہ کے راستے سے روکنا اور اس کا انکار کرنا اور مسجد حرام میں لوگوں کو نہ جانے دینا، اور اہل مسجد کو وہاں سے نکال دینا خدا کے نزدیک اس سے بھی بڑا گناہ ہے۔ فتنہ انگیزی خونریزی سے بھی بڑھ کر ہے، اور یہ اہل مکہ تم سے لڑتے رہیں گے تا کہ اگر ان کے بس میں ہو تو وہ تمہیں تمہارے دین سے پھیر دیں۔" (البقرہ۲: ۲۱۷)

لہٰذا یہ ظاہر ہے کہ مدینے سے فوجی کارروائیوں کی صورت میں آنحضرتؐ نے جو اقدامات کیے وہ بلا اشتعال نہیں تھے، جیسا کہ عام مغربی مصنفین کا خیال ہے، اس لیے کہ ایک حقیقی حالت جنگ موجود تھی۔ دوسری طرف یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ پیغمبرؐ جو بھی قدم اٹھائے اس کے لیے اہل مکہ کا کوئی خاص جارحانہ فعل موجود ہو، جیسا کہ قریبی زمانے کے مسلم معذرت خواہ سمجھتے ہیں۔ عام جنگ کی حالت میں ایک فریق کے لیے یہ راستہ کھلا ہوتا ہے کہ وہ اپنی مخصوص کارروائیاں سوچے اور ان کو عمل میں لائے۔ جس بات کا یہاں اعتراف کیا جانا چاہیے وہ یہ ہے کہ یقیناً آنحضرتؐ کو جنگ سے رجوع لانے کی کوئی خواہش نہیں تھی، اگر ان کے خلاف لڑائی کا ارتکاب نہ کیا گیا ہوتا، اور اگر وہ اپنے مقصد کو امن کے ساتھ حاصل کر سکتے۔ جب مسلمانوں پر حملہ بھی کیا گیا تو ان کو شروع میں صرف بدلہ چکانے کا حکم دیا گیا۔ "اور اگر تم صبر کرو تو وہ صبر کرنے والوں کے لیے بہت اچھا ہے" (النحل ۱۶: ۱۲۶) صرف اس وقت جبکہ لڑائی ناگزیر ہو گئی تھی وہ لڑے۔ لیکن یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ جہاں ان کے لیے لڑنا ناگزیر تھا وہاں وہ ضرور لڑے، اور وہ ایسا کرنے پر قادر رہے۔ یہ اس لیے کہ ایک مطلق فرمان کے تحت اسلام کا مقصد ضرور حاصل کیا جائے اور اس کے لیے صرف وعظ و تلقین نہیں بلکہ معاشرتی اور سیاسی قوتوں کو بھی کام میں لانا ضروری ہے۔ بالکل یہی وجہ ہے کہ آنحضرتؐ کا مدینے میں زمانہ سیاست کے ساتھ اسلام کی مفاہمت کے بجائے آپؐ کی رسالت کی ناگزیر تکمیل ثابت ہوا۔ اور ہم قرآن کے مکی حصے سے اس بات کی شہادت لا چکے ہیں کہ آپ کے اقدام کیوں ضروری تھے۔

کشیدہ تعلقات اور ابتدائی جھڑپوں کے نتیجے میں مسلمانوں اور اہل مکہ کے درمیان پہلی باقاعدہ منصوبے کے مطابق جنگ ہوئی۔ ہوا یوں کہ اہل مکہ کو جب یہ خبر پہنچی کہ شام سے آنے والا ان کا لدا پھندا قافلہ خطرے کی زد میں ہے تو انہوں نے ایک بڑی جنگ میں کود پڑنے کا فیصلہ کیا۔ ۲ رمضان/ مارچ ۶۲۴ء میں تقریباً ایک ہزار اہل مکہ بدر کے مقام پر تقریباً تین سو مسلمانوں کے آمنے سامنے ہوئے لیکن بری طرح شکست کھائی اور ان کے بعض بڑے رہنما قتل ہو گئے۔ اس کے فوراً بعد آنحضرتؑ نے بعض طاقتور بدوی قبائل کے ساتھ ایک معاہدہ کیا۔ جو آپؑ کی بڑھتی ہوئی طاقت کو دیکھ کر اپنے آپ کو ان کے ساتھ جوڑنے کے خواہشمند تھے، لیکن جو جیسا کہ بعد کے واقعات اور بدوؤں پر قرآن کی تنقید سے ظاہر ہوتا ہے صرف طاقت کی پوجا کرتے تھے۔ بدر کے فوراً بعد پیغمبرؑ نے بھی حملہ کر کے مدینہ کے یہودی قبیلے بنی قینقاع کو، جن کے متعلق معلوم ہوا کہ وہ معاہدے کی شرائط کے خلاف مکہ والوں کے ساتھ ساز باز کر رہے ہیں، شام کی طرف نکل جانے پر مجبور کر دیا۔

لیکن مکے والوں نے جو بدر میں بری طرح ناکام ہو کر تلملا رہے تھے، مارچ ۶۲۵ء میں تین ہزار افراد پر مشتمل ایک فوج تیار کی، جن کے مقابلے کے لیے مدینے سے باہر احد کی پہاڑی کی ترائی میں مسلمان میدان میں اترے۔ مکہ والوں کو تعداد میں برتری اور بے حساب اسلحہ کے باوجود پہلے تو کچھ شکست کا سامنا کرنا پڑا لیکن مسلمان تیر انداز جن کو آنحضرتؑ نے پہاڑی پر تعینات کیا تھا تاکہ وہ پہلوؤں کی حفاظت کریں، انہوں نے آپؑ کے صاف احکامات کے باوجود اپنے موریچوں کو چھوڑ دیا اور اس اندیشے سے جنگ میں کود پڑے کہ کہیں وہ مال غنیمت سے محروم نہ رہ جائیں۔ جب پہاڑی کے دونوں پہلوؤں کو مسلمان خالی چھوڑ گئے تو مکہ والوں نے وہاں سے حملہ کر دیا اور مسلمانوں کی صفوں میں بہت کھلبلی مچ گئی اور انہیں کافی جانی نقصان اٹھانا پڑا۔ اس موقع پر یہ افواہ پھیل گئی کہ پیغمبرؑ جو زخمی ہو گئے تھے، انتقال فرما گئے۔ بعد میں مسلمانوں کی حالت بحال ہو گئی لیکن مکہ والے جنگ کو چھوڑ کر واپس گھروں کو چلے گئے۔ اس واقعے پر قرآن نے کچھ تو تنقید کی، کچھ دلاسا دیا اور کسی حد تک مسلمانوں کا مورال یہ کہہ کر بحال کرنے کی کوشش کی کہ ان کے سو آدمی ویسے تو کفار کے ہزار آدمیوں کا مقابلہ کر سکتے ہیں، لیکن ان کی کمزوری اب خدا کے سامنے آ گئی ہے۔ تاہم اب بھی وہ اپنے سے دگنے کفار کو شکست دے سکتے ہیں۔ یہودی جو مسلمانوں کی شکست پر اپنی خوشی کو نہ چھپا سکے تھے، ایک دفعہ پھر ان پر حملہ کیا گیا اور ان کے قبیلے بنی نضیر کے ساتھ وہی سلوک کیا گیا جو

ایک سال پہلے ان کے ساتھی قبیلے کے ساتھ کیا گیا تھا۔ بدوؤں نے جب مسلمانوں کو ہزیمت سے دوچار ہوتے دیکھا تو اس کے بعد انہوں نے زیادہ دوستانہ موڈ کا مظاہرہ نہ کیا۔ دو سال بعد (مئی ۶۲۷ میں) ایک بڑی آفت کا خطرہ مدینے کو درپیش ہوا۔ مکہ والوں نے خیبر کے یہودیوں کے اکسانے پر اور دوسرے بدوی قبائل کی مدد سے دس ہزار افراد کی ایک فوج مدینے پر قبضہ کرنے کی غرض سے تیار کی۔ پیغمبرؐ نے شہر کے کھلے اور بے رکاوٹ حصوں کے سامنے خندقیں کھدوا دیں۔ شہر کا محاصرہ جوں جوں لمبا ہوتا گیا، محاصرہ کرنے والوں میں اختلاف پیدا ہونے لگا اور وہ آخرکار بددل ہو گئے اور واپس چلے گئے۔ محمدؐ کی تحریک کو ناکام بنانے کے لیے اہل مکہ جو کوششیں کر رہے تھے، 'خندق' ان کے لیے آخری قبر ثابت ہوئی۔ محاصرے کے اٹھائے جانے کے فوراً بعد مدینے میں آخری بڑے یہودی قبیلے پر حملہ کر دیا گیا۔ اب یہ بات کھل کر سامنے آ گئی تھی کہ وہاں کسی بھی معاہدے میں یہودیوں پر اعتبار نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن اس دفعہ مسلمانوں میں اس بات پر کافی اختلاف پیدا ہو گیا کہ ان لوگوں کے ساتھ کیا سلوک کیا جائے۔ ایک گروہ جس کے سربراہ سعد بن معاذ تھے، اس نے اس بات پر زور دیا اور اپنی بات منوالی کہ یہودیوں کی مسلسل دھوکا دہی کے پیش نظر ان کے معاملے میں خوفناک ترین اقدامات کیے جائیں۔ چنانچہ ان کے مرد زیادہ تر قتل کر دیے گئے۔ اس سارے ڈرامے میں سب سے گھناؤنا اور بے حس کردار منافقین نے ادا کیا، جو کسی اشتباہ کے بغیر ہمیشہ یہودیوں کے ساتھ ملے ہوئے تھے، لیکن جو ان کو حوصلہ دلانے کے بعد ہمیشہ بے آسرا چھوڑ جاتے تھے۔

آخرکار آنحضرتؐ کی حکمت عملی اپنے اصل مقصد کی طرف بڑھ رہی تھی، یعنی مکہ کو بغیر خون بہائے فتح کر لینا، تاکہ وہ اسلام کے پھیلنے کے لیے محور کا کام دے۔ سال ۶۲۸ء کے آغاز میں پیغمبرؐ نے ایک فیصلہ کن سیاست کارانہ چال چلی، جو ایک محتاط سوچے سمجھے خطرے پر مبنی تھی۔ وہ یہ کہ انہوں نے اپنے صحابہ کو عمرہ ادا کرنے کے لیے مکہ کی طرف جانے کا حکم دیا۔ اب تک مکے میں خاصے لوگوں کی رائے آپؐ کے حق میں ہو چلی تھی۔ لیکن متشدد لوگوں کا گروہ وہاں ایسا موجود تھا جو پیغمبرؐ کے مکہ میں داخلے کو طاقت سے روکنا چاہتے تھے۔ اہل مکہ نے انجام کار ایک وفد اس غرض سے بھیجا کہ پیغمبرؐ کے ساتھ ایک معاہدہ طے کرے۔ یہ معاہدہ اسلامی تاریخ میں "صلح حدیبیہ" کے نام سے مشہور ہے۔ اس معاہدے کی رُو سے پیغمبرؐ کو عمرہ کی ادائیگی اگلے سال کے لیے ملتوی کرنی تھی، یہ ایک ایسی شرط تھی جو مسلمانوں کی ایک فوری برہمی کا باعث بنی لیکن یہی بات کہ مکہ والوں نے اپنے آپ کو معاہدہ کرنے پر مجبور پایا

درحقیقت مسلمانوں کے لیے ایک بڑی سیاست کارانہ فتح تھی۔ آنحضرتؐ اور آپ کے صحابہ نے اگلے سال (جولائی ۶۲۸ میں) باقاعدہ عمرہ ادا کیا۔ اگست ۶۲۹ میں مکہ والے ایک ایسی نزاع میں ملوث ہو گئے جس میں ان کے مخالفوں نے مسلمانوں کے ساتھ اتحاد کیا ہوا تھا۔ چنانچہ مسلمانوں کو ان کی خاطر کارروائی کرنی پڑی۔ آنحضرتؐ نے مکہ کے باہر خیمے لگا دیئے۔ مکہ والوں نے یہ دیکھ کر پرامن طور پر ہتھیار ڈالنے کے لیے مذاکرات کیے۔ آپؐ نے اپنے تمام دشمنوں کے لیے ایک عام معافی کا اعلان کیا، سوائے کعبہ میں رکھے ہوئے بتوں کے جن کو اپنی جگہیں خالی کر دینی تھیں۔ تقریباً سارا مکہ مسلمان ہو گیا۔ کامل فتح اور شکوہ کی اس گھڑی میں جب کہ سارے عرب پر ان کا تسلط ہو گیا تھا۔ آنحضرتؐ کا سر انکساری اور عبادت میں خدا کے سامنے جھک گیا۔ ''اب جبکہ خدا کی مدد آ پہنچی اور فتح حاصل ہو گئی اور تم نے دیکھ لیا کہ لوگ غول کے غول خدا کے دین میں داخل ہو رہے ہیں، تو اپنے پروردگار کی تعریف کے ساتھ تسبیح کرو اور اس سے مغفرت مانگو، بے شک وہ (ندامت کرنے والوں کو) معاف کرنے والا ہے۔'' (النصر: ۱۱۰)

اگلے دو برسوں میں باقی عرب کا بیشتر حصہ اسلام لے آیا، زیادہ تر اپنی رضامندی سے، جبکہ طائف کے شہر اور ہوازن کے قبائل نے سخت مزاحمت کے بعد ہی اسلام قبول کیا۔ آنحضرتؐ نے مدینے کو اپنی مستقل قیام گاہ بنا لیا جہاں سے انہوں نے ستمبر ۶۳۰ء میں سابق شرق اردن کے شمالی عیسائی عربوں کے خلاف ایک منظم کارروائی کی۔ تاہم آپؐ ۱۳ ربیع الاول ۱۱ ہجری (۸ جون ۶۳۲ء) کو بخار کے ایک مختصر اور بظاہر معمولی سے دورانیے کے بعد وفات پا گئے۔ لیکن اس سے تقریباً ایک ماہ پہلے انہوں نے شمال کی طرف ایک دوسری مہم بھیجنے کا حکم دے دیا تھا۔ یہ ظاہر ہے کہ آنحضرتؐ اسلام کو عربوں کی حدود کے اندر نہیں رکھنا چاہتے تھے۔ تاہم جدید مغربی اصحاب فکر کا ایک بڑا حصہ اس دلیل کی بنیاد پر کہ اسلام کو صرف عربوں کا ہی قومی مذہب ہونا تھا، یہ رائے رکھتا ہے کہ پیغمبرؐ کا ارادہ صرف یہ تھا کہ جو عرب بیزنطی اور ایرانی حکومتوں کے تحت رہ رہے تھے انہیں اسلام کے دائرے میں لایا جائے۔ اس دلیل کو رد کرنے کے لیے ہم اوپر بہت مضبوط وجہ دیکھ چکے ہیں۔ پیغمبرؐ کے سفر حیات اور ان کے تحت چلنے والی اسلامی تحریک کا سارا مدعا و مقصد اس بارے میں کوئی شک نہیں رہنے دیتا کہ اسلام کے باہر کی طرف پھیلنے سے ہی اس تحریک کی منطق تکمیل پاتی تھی۔

یہ بھی اسی منطق کی بنیاد پر ہے کہ ہم پیغمبرؐ کے ان مبینہ خطوط کو اصولی طور پر صحیح تسلیم

کرتے ہیں جو انہوں نے حبشہ کے حکمران، مصر کے گورنر مقوقس اور بیزنطیہ اور ایران کے شہنشاہوں کو، اسلام قبول کرنے کی دعوت دیتے ہوئے لکھے تھے، اگرچہ ان مکاتیب کے اصل متون بہت صحت کے ساتھ دستیاب نہ ہوں اور ان کا جائزہ لینے کی ضرورت ہو۔ بہت سے جدید مغربی سکالروں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ان حکمرانوں کو خطوط لکھنے کی ساری کہانی کو یا تو رد کیا ہے یا اس کے بارے میں سوال اٹھایا ہے، اس عام بنیاد پر کہ یہ بات ناقابل تسلیم ہے کہ محمدؐ نے جو ایک عرب تھے، اس طرح کے اقدام کی جرأت کی ہوگی، جبکہ ان کے پاس ان لوگوں کو اسلام قبول کرنے پر مجبور کرنے کے لیے کوئی ذریعہ نہیں تھا۔ یا یہ کہ محمدؐ جو ایک سنجیدہ سیاستدان تھے اتنی انوکھی اور حیرت انگیز حد تک جا سکتے تھے۔ لیکن کیا اس سے زیادہ طرفہ اور غیر معمولی بات یہ نہیں ہے کہ ایک بچہ جو باپ کی وفات کے بعد پیدا ہوا، جس کی ماں اس کے بچپن میں ہی فوت ہوگئی، جس کے پاس کوئی دُنیوی وسائل نہیں تھے۔ خاص طور پر ایسے معاشرے میں جہاں ان چیزوں کو سب سے زیادہ اہمیت دی جاتی تھی، وہ اپنے پیغمبر ہونے کا دعویٰ کرنے کے بعد پورے عرب کو اسلام قبول کرنے پر آمادہ کر لے؟ اور کیا عربوں نے پیغمبرؐ کی وفات کے دس سال بعد یہ عملاً نہیں دکھا دیا تھا کہ ایک عجوبہ اور غیر معمولی بات تو کیا، یہ ایک بالکل قدرتی بات تھی کہ ان از کار رفتہ اور لڑکھڑاتی ہوئی حکومتوں کو ختم کر دیا جائے۔ ان دو متنازع سلطنتوں کے درمیان جنگوں کا جو سلسلہ چلا آتا تھا اس سے پیغمبرؐ بے خبر نہیں تھے۔ جب اس ساری صورت حال پر اس حقیقت کا اضافہ کیا جائے کہ مسلمانوں نے بہت مشکل حالات اور آزمائشوں میں حبشہ کے حکمران کی ہمدردی حاصل کی تھی جب وہ کے میں مشرکوں کے ظلم وستم سے تنگ آ کر اس کے ملک کو ہجرت کر گئے تھے، نیز یہ کہ سکندریہ کے گورنر مقوقس نے پیغمبرؐ کے ساتھ دوستانہ رویہ رکھا، بلکہ ان کو ایک قبطی لونڈی ماریہ تحفے میں دی جس کے بطن سے پیغمبرؐ کا بیٹا ابراہیم ہوا۔ (جو اگرچہ ان کی زندگی میں فوت ہوگیا) اور آخری بات یہ کہ خود مسلمان عام عیسائیوں سے کچھ توقعات رکھنے لگے تھے۔ ان حالات میں عیسائی حکمرانوں کو خطوط کا لکھا جانا نہ صرف قابل فہم لگتا ہے بلکہ یہ حالات کا ایک منطقی نتیجہ دکھائی دیتا ہے اور اگر پیغمبرؐ عیسائی بادشاہوں کو لکھ سکتے تھے تو ایرانی بادشاہ کو کیوں نہیں؟ یوں لگتا ہے کہ آپ نے اس بات کا تہیہ کیا ہوا تھا کہ اسلام کو کمر کس کر عرب سے باہر نکل کھڑا ہونا چاہیے۔ اس کے لیے حکمرانوں کو دعوت دینا بہت مؤثر اور معقول طریقہ تھا۔

اپنی وفات سے پہلے آنحضرتؐ نے عقیدے کی بنیاد پر ایک عالمی برادری کے لیے

حالات پیدا کر دیے تھے، یہ ایک ایسا بنیادی عنصر تھا جو انہوں نے عربوں کے خونی رشتوں اور قبائلی وفاداریوں کی جگہ پوری قوت سے لا کھڑا کیا تھا۔ اس طرح امت مسلمہ معاشرے کے ایک ڈھانچے کی صورت میں، اپنی اندرونی یک جہتی کے اصولوں کے ساتھ آپؐ کے اپنے ہاتھوں سے وجود میں آئی، اگرچہ بعد میں یہ حالات کی اہم تبدیلی کے عمل سے گزری، جس میں یہ بھی شامل تھا کہ وہ عجمی اسلامی معاشرے میں عملی طور پر مدغم ہو جائے، جو وقت گزرنے پر تعداد میں خود عربوں سے کہیں زیادہ ہو گئے تھے۔ اپنے بے حد پر اثر حجتہ الوداع کے خطبے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ اصول وضاحت کے ساتھ بیان کیے اور ان کا باقاعدہ طریقے سے اعلان کیا جن کے اندر اختصار کے ساتھ ان تمام حالات کا خلاصہ بیان کر دیا تھا جو اسلامی تحریک کی حقیقی ترقی کے پیچھے کام کر رہے تھے اور جن کو اپنا ہدف سمجھتے ہوئے یہ ان کی طرف بڑھی تھی۔ یہ اصول تھے انسان دوستی کے، عقیدۂ مساوات انسانی کے، معاشرتی انصاف کے، اقتصادی عدل کے، پاکبازی کے اور اتحاد و یگانگت کے! اس وعظ کا متن، جس کے مستند ہونے کے بارے میں بھی جدید سکالروں نے اپنی عام تشکیک کا اظہار کیا ہے، یقیناً اس قابل ہے کہ اسے مجموعی طور پر قابل اعتماد سمجھا جائے۔ اندرونی شہادت جس میں سودی استحصال کی سخت مذمت شامل ہے، جسے قرآن نے بھی اتنے ہی پر زور طریقے سے رد کیا تھا اور وہ لمبی تیاری جس کے بعد یہ خطبہ دیا گیا (اس سے پہلے سال آنحضرتؐ نے حج نہیں کیا تھا، بلکہ وہ مدینے میں ہی رہے جہاں عرب قبائل سے وفد آ رہے تھے) یہ ساری باتیں اسے بنیادی طور پر مضبوط اور ناقابل تنقید قرار دیتی ہیں۔ تاہم اس خطبے کی بعض بعد کی روایتوں میں غالباً کچھ چیزوں کا اضافہ کیا گیا ہے، جن میں یہ فقرہ بھی شامل ہے کہ "ایک عربی کو عجمی پر کوئی فضیلت حاصل نہیں ہے مگر تقویٰ کی بنیاد پر" یہ خیال یقیناً منطقی طور پر قرآن اور پیغمبرؐ کی تعلیم کی مطابقت میں ہے، لیکن یہ کافی شک والی بات ہے کہ پیغمبرؐ نے واقعی عربوں اور عجمیوں کا ذکر کیا ہو، اس لیے کہ آپؐ کے زمانے میں اس مسئلے کا وجود ہی نہیں تھا، اور یہ جملہ اسلامی معاشرے میں بعد کی تبدیلئ حالات کی عکاسی کرتا ہے۔

یہودی اور عیسائی

اپنی دعوت کی ابتدا ہی سے آنحضرتؐ کو یہ یقین تھا کہ ان کا پیغام پہلے پیغمبروں کا تسلسل یا حقیقت میں ان کی تجدید تھا اور ایک ابتدائی مکی سورہ میں قرآن ابراہیمؑ اور موسیٰؑ کے

صحیفوں کا ذکر کرتا ہے۔ (الاعلیٰ ۸۷: ۱۹) تاہم یہ رویہ خالصتہً نظری یا مثالی مذہبی سطح پر ہے اور یہ اہل کتاب کے کسی واقعی عقیدے اور عمل کی بات نہیں کرتا اور ان دونوں میں فرق ملحوظ رکھنا چاہیے۔ قرآن کا جو ذہنی رویہ ابراہیمؑ، موسیٰؑ اور عیسیٰؑ جیسی مثالی ہستیوں کے بارے میں ہے اس کی پہچان اور اس وقت کے یہودیوں اور عیسائیوں کے بارے میں قرآن کی تنقید یا تعریفی اظہار، ان دونوں رویوں کے بارے میں بہت فکری انتشار پیدا ہوا اور ابھی تک چلا آتا ہے۔ عملی سطح پر خصوصیت کے ساتھ قرآن میں جس طرح یہود کا ذکر آتا ہے اس میں ان کے ساتھ کیے ہوئے سیاسی معاہدے اور ان کی طرف سے ان معاہدوں کی خلاف ورزیوں کی تصویر سامنے آتی ہے۔ اگرچہ عیسائیوں کے مقابلے میں پیغمبرؐ کا موقف لازماً الہیاتی اور مذہبی رہتا ہے تاہم خالصتہً الہیاتی سطح پر یہودی، عیسائی روایت کے حقائق کا پیغمبر کو جو علم تھا اس کے تاریخی مآخذ کا مسئلہ ابھی تک ایک معمہ ہی ہے۔ ذیل کی قابل غور بات مسئلے کی نوعیت کو سامنے لائے گی۔ جہاں قرآن نے بہت شروع کے زمانے میں حضرت عیسیٰؑ کو خدا کا پیغمبر مان لیا تھا، وہاں اس نے اسی ابتدائی زمانے میں ان کے لیے خدائی کے دعوے کو رد کر دیا تھا۔ (مثلاً سورہ مریم ۱۹ میں) اس حقیقت کے خلاف یہ اصرار کرنا، جیسا کہ اسلام کے عیسائی علماء عموی طور پر کرتے ہیں، کہ تثلیث کا جو تصور عیسائیوں نے محمدؐ کو پیش کیا وہ بہت بے ڈھنگا تھا۔ یعنی عیسائیوں نے حضرت عیسیٰؑ کو خدا کا ایک جسمانی یا بظاہر جسمانی بیٹا بنا کر دکھایا تھا، اگر پیغمبرؐ کے سامنے زیادہ نفیس الطبع یا روحانیت سے معمور ہستی کا تصور لایا جاتا تو وہ شاید اس کو رد نہ کرتے۔ عیسائیوں کی یہ بات بالکل قائل نہیں کرتی۔ یوں اہل مکہ کی بتوں کی عبادت بھی، جیسا کہ قرآن سے مفہوم ہوتا ہے، حقیقی معنوں میں بے ڈھنگی اور کلی طور پر جسمانی نہیں تھی۔ قرآن یقیناً عرب کفار پر یہ الزام لگاتا ہے کہ وہ اپنے خداؤں کو 'خدا کی بیٹیاں' کہتے ہیں، لیکن یہ اصطلاح عام اور معمولی معنوں میں استعمال نہیں ہوتی تھی، اس لیے کہ یہ خدا اُس بڑے خدا کا حصہ قرار دیے جاتے تھے۔ (الزخرف ۴۳: ۱۶)

اس گتھی کو سلجھانے کے لیے یہ بہت ضروری معلوم ہوتا ہے کہ عرب میں ایک الگ اور جداگانہ مسیحی روایت (یا مسیحیت زدہ عرب حنیف لوگوں) کے وجود کو تسلیم کیا جائے جو تثلیثی عقیدہ نہیں رکھتی تھی اور مسیحی چرچ کے ساتھ اس کا صرف ایک ڈھیلا ڈھالا تعلق تھا۔ لیکن اس طرح کے کسی مفروضے کے بغیر ہم جب آگے بڑھتے ہیں تو یہ مسئلہ اور زیادہ لاینحل ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ اگر قرآن نے مکہ میں تثلیث کو اور عیسیٰؑ کی الوہیت کو رد کر دیا ہے اور یہی کچھ

اس نے مدینے میں بھی کیا ہے تو پھر وہ یہ کیوں کہتا ہے کہ ''جو لوگ ایمان لائے ہیں، اور جو لوگ یہودی ہیں اور نصاریٰ اور صابی ہیں، جو بھی خدا اور قیامت پر ایمان لائے گا اور نیک عمل کرے گا تو ان کو ان کا صلہ خدا کے ہاں ملے گا۔ ان کو نہ کسی طرح کا خوف ہوگا اور نہ وہ غمناک ہوں گے۔'' (البقرۃ ۲: ۶۲، المائدہ ۵: ۶۹) لیکن غالباً سب سے واضح آیات سورۃ المائدہ ۵ کی ۸۲ اور ۸۳ ہیں۔ ''(اے پیغمبر) تم دیکھو گے کہ مومنوں کے ساتھ سب سے زیادہ دشمنی کرنے والے یہودی اور مشرک ہیں، اور دوستی کے لحاظ سے مومنوں سے قریب تر ان لوگوں کو پاؤ گے جو کہتے ہیں کہ ہم نصاریٰ ہیں۔ یہ اس لیے کہ ان میں خدا سے ڈرنے والے (قیسسین) بھی ہیں اور مشائخ بھی اور وہ تکبر نہیں کرتے اور جب وہ اس (کتاب) کو سنتے ہیں جو پیغمبرؐ پر نازل ہوئی، تو تم دیکھتے ہو کہ ان کی آنکھوں سے آنسو جاری ہو جاتے ہیں۔ اس حق بات کی وجہ سے جو انہوں نے اس میں پہچان لی ہے۔''

یہی دلیل یہودیوں اور یہودیت کے باب میں بھی ہونی چاہیے۔ یعنی یہ کہ الٰہیاتی اعتبار سے اگر بات کریں تو قرآن میں یہودیت کا مضمون بھی ہے، جو کسی کے لیے حیرت کا باعث ہوتا تو کجا خود قرآن شروع سے آخر تک اصرار کے ساتھ اس کی توثیق کرتا ہے۔ اسی طرح قرآن فلسطین کو ایک سے زیادہ مرتبہ ارضِ پاک کا نام دیتا ہے لیکن اس سے یہ کسی منطق کے اعتبار سے نہیں سمجھا جا سکتا کہ آنحضرتؐ کو مدینے میں یہودیوں کے ساتھ جو تلخ تجربے ہوئے وہ اگر نہ ہوتے تو مکے کو مذہبی طور پر یروشلم کے بعد رکھا جاتا۔ درحقیقت، جیسا کہ ہم اوپر بتا چکے ہیں، اگر مکہ کو فتح کرنا پیغمبرؐ کا منصوبہ تھا، تو اس سے اپنے آپ یہ باور کرنا ضروری ہو جاتا ہے کہ کعبے کو اسلام میں سب سے مقدم درجہ حاصل تھا۔ اگر یروشلم کو شروع ہی سے یہ افضل ترین پوزیشن حاصل ہوتی تو مدینے میں یہودیوں کی طرف سے اسلام کی مخالفت اسے تبدیل نہ کر سکتی۔ بالکل اسی طرح جیسے وہ اسلام میں اپنی مذہبی شخصیات کا مقام و مرتبہ نہ بدل سکے۔ یہ یہودی جلاوطن کیے جا سکتے تھے یا انہیں کچلا جا سکتا تھا۔ جیسا کہ عملاً ان کے ساتھ کیا گیا اور اس کے باوجود یروشلم کا مقام، ان سے مذہباً الگ کر کے، بحال رکھا جاتا۔ جیسا کہ حضرت ابراہیمؑ اور ان کے متبعین کو یہودیوں سے الگ کر کے تسلیم کیا گیا۔

حضرت ابراہیمؑ اور دوسری مذہبی شخصیات کا یہودیوں اور عیسائیوں کی ہیئت مجموعی سے یوں مذہبی طور پر الگ کر دیا جانا، یہودیوں اور عیسائیوں کے درمیان دو لڑیوں (strands) کا ایک ناگزیر نتیجہ تھا۔ قرآن ان میں سے ایک لڑی کی تعریف کرتا ہے اور

دوسری لڑی کی مذمت۔ مثلاً ''ان میں سے (یعنی اہل کتاب میں سے) کچھ لوگ میانہ رو ہیں، لیکن بہت سے ایسے ہیں جن کے اعمال برے ہیں'' (المائدۃ ۵: ۶۶) ''ان سے کہا گیا تھا کہ وہ تورات اور انجیل کے مطابق زندگی بسر کریں'' (المائدۃ ۵: ۶۸) لیکن تمام منظم مذہبی روایات کے اربابِ حل وعقد کی طرح یہودی اور عیسائی بھی آپس میں لڑتے رہے اور ہر ایک نے یہ دعویٰ کیا کہ نجات کی کنجی پوری طرح انہی کے ہاتھ میں ہے۔ ''یہودی کہتے ہیں کہ عیسائیوں کے ہاتھ میں کچھ نہیں ہے اور عیسائی کہتے ہیں کہ یہودیوں کے پاس کچھ نہیں ہے، حالانکہ وہ دونوں کتاب پڑھتے ہیں۔'' (البقرۃ ۲: ۱۱۳) ''اور تم سے نہ تو یہودی کبھی خوش ہوں گے اور نہ عیسائی۔ جب تک کہ تم ان کے مذہب کی پیروی نہ کرو۔ ان سے کہہ دو خدا کی ہدایت ہی اصل ہدایت ہے'' (البقرۃ ۲: ۱۲۰) اس صورت حال کا ناگزیر نتیجہ یہ تھا کہ قرآن نے اعلان کیا کہ ابراہیمؑ نہ یہودی تھے نہ عیسائی اور یہ کہ ان سے سب سے قریب تو وہ لوگ ہیں جو ان کی پیروی کرتے ہیں (آل عمران ۳: ۶۷-۶۸) ایسا صرف ابراہیمؑ کے معاملے میں نہ کیا گیا بلکہ موسیٰؑ اور عیسیٰؑ تک سب دوسرے مذہبی رہنماؤں کے ساتھ بھی یہی کیا گیا۔ (البقرۃ ۲: ۱۳۵-۱۳۶-۱۴۰) اس طرح وہ لوگ جو سچائی اور الوہی ہدایت کے دعویدار بنتے تھے، ان کے سارے باطل دعوے برطرف کرنے کے بعد قرآن نے مسلمانوں کو بالکل واضح انداز میں بتایا کہ ''اگر تم اس مشن سے منہ پھیرو گے تو خدا تمہاری جگہ اور لوگوں کو لے آئے گا اور وہ تمہاری طرح کے نہیں ہوں گے۔'' (محمد ۴۷: ۳۸، اسی طرح المائدہ ۵: ۵۷)

سیاسی سطح پر یہودیوں کے ساتھ آنحضرتؐ کے تجربے یقیناً بہت تلخ تھے، جیسا کہ گزشتہ حصے میں مختصراً بتایا گیا۔ مدینے میں پہنچ کر آپؐ نے ان کے ساتھ ایک معاہدہ کیا تھا، جو میثاقِ مدینہ کے نام سے مشہور ہے۔ جس کی رو سے انہیں مذہبی خودمختاری دی گئی تھی۔ بشرطیکہ جب مدینے پر حملہ ہو تو وہ مسلمانوں کے ساتھ مل کر اس کا دفاع کریں لیکن اس اتحاد میں یہودی بہت ناخوش اور ناقابل اعتبار ساتھی ثابت ہوئے۔ وہ نہ صرف پیغمبرؐ اور ان کے مذہب کا مذاق اڑاتے تھے، بلکہ اہل مکہ کے ساتھ ان کی سب چپقلشوں میں ان کی ساری ہمدردیاں اور تعاون اہل مکہ کے لیے ہوتا تھا اور خود مدینے میں وہ منافقین کے ساتھ برابر ساز باز کرتے رہتے تھے۔ یہ بات دیکھنے کی ہے کہ مکہ والوں کے ساتھ ہر بڑی لڑائی کے بعد آنحضرتؐ نے مدینہ کے یہودیوں کے خلاف کارروائی کرنے کا حکم دیا، جو بتدریج جلاوطن کیے گئے اور انہیں کچل دیا گیا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ خیبر کے یہودیوں نے، جو حجاز میں ایک پھلتا پھولتا ہوا نخلستان

تھا، اہل مکہ کی اس مہم کے لیے بہت ٹھوس امداد کی جس میں وہ مدینے کے خلاف دس ہزار افراد کی ایک فوج کھڑی کرنا چاہتے تھے۔ خیبر بالآخر فتح کر لیا گیا اور ستمبر ۶۳۰ میں اس پر جزیہ لگا دیا گیا۔ یہ یہودیوں اور عیسائیوں کے معاملے میں اب مسلمانوں کا باضابطہ رویہ ٹھہرا اور آگے چل کر دوسرے ادیان کے ساتھ بھی یہی رویہ برقرار رکھا گیا۔

اختتام

کوئی بھی شخص جو آنحضرتؐ کی زندگی کا مطالعہ کرتا ہے ان کے روحانی کردار اور ایک سیاسی اور انتظامی فراست سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ ایک ایسی چیز جو انسانیت کے مذہبی رہنماؤں میں بہت شاذ و نادر ہی پائی گئی ہے۔ لیکن جو آپ کے معاملے میں ایک ایسی روحانی بصیرت کا وسیلہ تھی، جسے وہ حاصل کرنے میں کامیاب ہوئے۔ درحقیقت جب ایک دفعہ ہم اس بات کو تسلیم کر لیتے ہیں، تو گویا ہم خدا کے رسولؐ کی یکتائی کو بھی سمجھ لیتے ہیں جو اپنے لیے اس کے سوا کوئی دعویٰ نہیں کرتے تھے کہ وہ اس پیغام کے پہنچانے کا ایک ذریعہ ہیں، اور ایک نہایت ہی اہم مفہوم میں اسلام کے مرکزی موضوع کو بھی قبول کر لیتے ہیں۔ آنحضرتؐ کی کثرتِ ازدواج کے معاملے میں خاص کر عیسائی مشنریوں اور مغربی سکالروں کی طرف سے خاصی دشنام طرازی ہوئی ہے۔ (اگرچہ موٴخر الذکر کے رویے میں زمانہ قریب میں خاصی تبدیلی ظاہر ہوئی ہے) مسلمانوں نے متعدد بار اس امر کی صراحت کی ہے کہ یہ شادیاں لطف اندوزی کے لیے نہیں ہو سکتی تھیں۔ آپؐ نے حضرت خدیجہؓ سے شادی کی جو ان سے عمر میں کافی سال بڑی تھیں، یہ شادی انہی کی تجویز پر ہوئی تھی اور ان کی وفات تک جب کہ آپؐ پچاس سال کے ہو گئے تھے۔ آپؐ نے کسی اور کے ساتھ شادی نہ کی۔ ایک شخص جس نے پچیس سال کی عمر میں اپنی بعثت سے بہت پہلے لطف اندوزی کے لیے شادی نہ کی اس سے یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ پچاس سال کی عمر کو پہنچ کر یہ کام کرے گا، خاص طور پر جب وہ ایک بہت سنجیدہ اور سخت جدوجہد شروع کر چکا تھا، جس میں وہ صرف ایک مبلغ ہی نہیں تھا، جو قیصر کا حصہ قیصر کو اور خدا کا حصہ خدا کو دیتا، بلکہ تاریخ کے گوشت پوست میں ایک روحانی نظام داخل کرنے والا تھا۔

تاہم اگر آنحضرتؐ نے متعدد عورتوں سے شادی کی بھی تھی، جیسا کہ ان کے زمانے میں ایک عام عرب کرتا تھا، تو اس میں اخلاقی طور پر کوئی ناگوار بات نہیں ہے، بشرطیکہ

ایک حسن تناسب کا خیال رکھا جائے۔ ہمیں یہ ایک بات یاد رکھنی چاہیے کہ نہ تو یک زوجیت اور نہ کثیر الازدواجی کو ہر معاشرے اور ہر موسم میں غیر معمولی اور خدا کی طرف سے مقرر کیا ہوا نظام قرار دیا جا سکتا ہے اور یہ کہ رائج معاشرتی حالات کے مطابق ہر رواج پر عمل کیا جا سکتا ہے۔ اگرچہ ٹھیک حالات میں یک زوجیت یقیناً ایک مثالی صورت ہے۔ ہم اس عام سوال پر اگلے باب میں بات کریں گے۔ یہاں اس امر کی نشاندہی کر دینی چاہیے کہ اس زمانے کے عرب میں (جیسا کہ کسی حد تک جنگ عظیم دوم کے بعد معاصر مغرب میں) حالات ایسے تھے کہ یک زوجیت کو فوراً نافذ نہیں کیا جا سکتا تھا۔ چنانچہ قرآن نے یک ازدواجی کو طویل المیعاد مقصد کے لیے اخلاقی قانون کے طور پر تو باقی رکھا، لیکن اس وقت کی صورت حال کے قانونی حل کے لیے کثیر الازدواجی کی فوری طور پر اجازت دے دی۔ درحقیقت عرب میں ایک طرح سے حالات اس سے بھی بدتر تھے جو بعد از جنگ مغرب میں دیکھے گئے، وہ یوں کہ اگرچہ ان دونوں کے درمیان مشترک عنصر یہ تھا کہ جنگوں کی وجہ سے مردوں کی تعداد میں عورتوں کے مقابلے میں غیر متناسب کمی واقع ہو گئی تھی، لیکن مغرب میں عورت اقتصادی طور پر آزاد ہے اور بہر حال وہاں معاشرتی بیمے کا نظام کسی نہ کسی صورت میں موجود رہا ہے۔

لیکن محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصل کارناموں کا فیصلہ طویل عرصے کو سامنے رکھ کر کیا جانا چاہیے نہ کہ اس بنیاد پر کہ انہوں نے کتنی مرتبہ شادی کی اور اس بنیاد پر بھی نہیں کہ ایک درخشندہ عرصۂ حیات میں ان کی شخصی کارکردگیاں کیا رہیں۔ وہ اتنی کسرنفسی سے کام لیتے تھے کہ اپنی ہر کارکردگی کو خدا کی عنایت سمجھتے تھے۔ ان کے کام کو اس بنیاد پر جانچا جائے کہ انہوں نے انسانیت کو کیا کچھ دیا: مثالی اصولوں کا ایک مجموعہ بھی اور ان اصولوں کو حاصل کرنے کا ایک ٹھوس طریقہ بھی، جو اصول کہ آج تک انسانیت کی برائیوں کا بہترین حل اپنے اندر رکھتے ہیں۔

باب۲

قرآن

قرآن کیا ہے؟ــــ قرآنی تعلیمات ــــ قرآنی قانون سازی ــــ قرآن کی تفاسیر۔

قرآن کیا ہے؟

قرآن سورتوں کا مجموعہ ہے جو تعداد میں ۱۱۴ ہیں اور غیر مساوی طوالت کی ہیں۔ شروع کی مکی سورتیں سب سے چھوٹی ہیں۔ پھر جوں جوں وقت گزرتا ہے وہ لمبی ہوتی جاتی ہیں۔ شروع کی سورتوں کی آیات میں ایک غیر معمولی طور پر گہری اور طاقتور نفسیاتی اہمیت برقی رو کی طرح دوڑتی ہے۔ ان کی خصوصیت ایک مختصر لیکن شدید آتش فشانی انفجار (eruption) کی ہے۔ ایک آواز ہے جو زندگی کی اتھاہ گہرائیوں سے پکار رہی ہے اور پیغمبرؐ کے ذہن میں بڑی طاقت سے اثر انداز ہو رہی ہے تاکہ وہ اپنے آپ کو شعور کی سطح پر واضح کر سکے۔ یہ لہجہ، خاص طور پر مدینے کے زمانے میں، ایک زیادہ سلیس اور آسان طرز بیان میں تبدیل ہو جاتا ہے، اس لیے کہ اب اس میں شرعی مضامین بیان ہونے لگتے ہیں جن کی ایک نئی قومی ریاست کی مفصل تنظیم اور رہنمائی کے لیے ضرورت ہے۔ اس کا یقیناً یہ مطلب نہیں ہے کہ یا تو وہ آواز اب دھیمی ہو گئی تھی، یا یہ کہ اس کی گہری اور پر اثر خاصیت بدل گئی تھی۔ ایک مدنی آیت میں آتا ہے کہ ''اگر ہم یہ قرآن کسی پہاڑ پر نازل کرتے تو تم اس کو دیکھتے کہ خدا کے خوف سے دبا اور پھٹا جاتا ہے۔'' (الحشر ۲۱:۵۹) لیکن کام کی نوعیت بدل گئی تھی۔ خالص اخلاقی اور مذہبی پند و نصیحت کی دبی دبی اکساہٹ سے گزر کر قرآن اب ایک واقعی معاشرتی ڈھانچے کی تعمیر میں لگ گیا تھا۔

خود قرآن کے لیے بھی اور نتیجتاً مسلمانوں کے لیے بھی قرآن اللہ کا کلام ہے۔ آنحضرتؐ بھی غیر متزلزل طور پر یہ یقین رکھتے تھے کہ انہیں خدا کی طرف سے پیغام آتا ہے جو بالکل ایک دوسری ہستی تھی۔ (ہم ابھی یہ ٹھیک ٹھیک جاننے کی کوشش کریں گے کہ یہ مکمل طور پر دوسرا پن کیا تھا) یہاں تک کہ انہوں نے اس شعور کی بنا پر حضرت ابراہیمؑ اور دوسرے پیغمبروں کے بارے میں یہودی عیسائی روایت کے بہت بنیادی تاریخی دعوؤں کو رد کر دیا۔ اس 'دوسری' ہستی نے ایک وسیلے کے ذریعے مطلق اتھارٹی کے ساتھ قرآن 'املا' کیا۔ زندگی کی گہرائیوں سے جو آواز آتی تھی وہ بڑی وضاحت کے ساتھ بغیر مغالطے کے اور تحکمانہ انداز میں بات کرتی تھی۔ نہ صرف لفظ 'قرآن' جس کے معنی پڑھنے کے ہیں، وضاحت سے اس طرف اشارہ کرتا ہے۔ بلکہ قرآن کی نص خود کئی جگہ یہ کہتی ہے کہ قرآن الفاظ کی شکل میں القا ہوا تھا نہ کہ محض اپنے معانی ومفہوم کی صورت میں۔ اس القا کے لیے قرآنی اصطلاح ''وحی'' ہے جو اپنے معنی میں انگریزی لفظ Inspiration کے کافی قریب ہے۔ بشرطیکہ اس لفظ کے بارے میں یہ نہ فرض کیا جائے کہ اس سے لفظی پہلو لازماً خارج ہے (لفظ سے ہمارا مطلب یقیناً آواز کا نہیں ہے) قرآن کہتا ہے ''کسی انسان کے ساتھ یہ نہیں ہوسکتا کہ خدا اس سے کلام کرے۔ مگر الہام کے ذریعے سے، یا پردے کے پیچھے سے، یا کوئی پیغام بر (فرشتہ) بھیج دے تو وہ وحی کے ذریعے بات کرے ... اور اسی طرح ہم نے اپنے حکم کی روح تمہاری طرف القا کی (الشوریٰ۴۲:۵۱-۵۲)

تاہم جب اسلام کی دوسری اور تیسری صدیوں کے دوران وحی کی نوعیت کے بارے میں کسی قدر مسیحی عقائد کے زیر اثر مسلمانوں کے اندر شدید اختلاف رائے اور تنازعات پیدا ہوئے، تو مسلمانوں کے ابھرتے ہوئے راسخ الاعتقاد طبقے نے جو اس وقت اپنا ٹھیک ٹھیک موقف تشکیل کرنے کے بہت فیصلہ کن مرحلے میں تھا۔ پیغمبرؐ کی وحی کے بیرونی ہونے (externality) پر زور دیا۔ تا کہ اس کے ''دوسرے پن''، معروضیت اور لفظی کردار کا تحفظ کیا جا سکے۔ خود قرآن نے یقیناً وحی کے ''دوسرے پن'' معروضیت اور لفظی کردار کو قائم رکھا، لیکن اتنے ہی یقینی انداز میں پیغمبر کے حوالے سے اس کے بیرونی پن کو رد کر دیا۔ قرآن کہتا ہے ''ایک امانت دار فرشتہ اسے لے کر تمہارے دل پر اترا ہے تا کہ تم لوگوں کو خبردار کرو۔'' (الشعراء ۲۶:۱۹۴) اور پھر یہ کہ ''کہہ دو کہ جو شخص جبریل کا دشمن ہو (تو ہوتا رہے) اس لیے کہ وہی ہے جس نے تمہارے دل پر یہ کتاب نازل کی ہے۔'' (البقرۃ ۲ : ۹۷) لیکن راسخ

العقیدہ لوگوں (بلکہ قرونِ وسطیٰ کی ساری فکر) کے پاس وہ ذہنی و عقلی وسائل نہیں تھے جن سے وہ اپنے عقائد کی تدوین میں ایک طرف تو وحی کے دوسرے پن اور لفظی کردار کو جمع کر سکتے اور دوسری طرف اس کا قریبی تعلق پیغمبرؐ کے کام اور ان کی مذہبی شخصیت کے ساتھ قائم کر سکتے۔ دوسرے لفظوں میں ان کے پاس اتنی ذہنی قابلیت ہی نہیں تھی کہ یہ دونوں باتیں کہہ سکتے کہ قرآن پوری طرح خدا کا کلام ہے، اور ایک عام مفہوم میں یہ کہ قرآن پوری طرح محمدؐ کا کلام ہے۔ قرآن، ظاہر ہے کہ ان دونوں باتوں کو مانتا ہے۔ کیونکہ جب وہ اصرار کرتا ہے کہ یہ پیغمبر کے 'دل' پر اترا ہے تو یہ ان کے باہر کیسے ہو سکتا ہے۔ البتہ اس کا لازماً یہ مطلب نہیں ہے کہ پیغمبرؐ نے ایک سامنے لائی گئی شبیہہ کا مشاہدہ بھی نہیں کیا تھا، جس کا احادیث میں ذکر آتا ہے، لیکن یہ بات قابل توجہ ہے کہ قرآن اس بارے میں خود کسی ایسی شبیہہ کا ذکر نہیں کرتا۔ یہ صرف بعض مخصوص تجربات کے ضمن میں ہے (جو پیغمبر کے معراج سے متعلق ہیں) کہ قرآن کہتا ہے کہ پیغمبر نے ایک شبیہہ یا ایک روح دیکھی، یا کوئی دوسری چیز، آخری کنارے پر، یا افق پر۔ اگرچہ یہاں بھی، جیسا کہ ہم نے پچھلے باب میں ذکر کیا، یہ تجربہ روحانی بتایا جاتا ہے۔ لیکن راسخ العقیدہ لوگوں نے، حدیث کے توسط سے، جس کے کچھ حصے کی تو مناسب تعبیر کی گئی اور کچھ حصے میں باتیں گھڑی گئیں اور حدیث پر مبنی علم الٰہیات کے ذریعے پیغمبرؐ کی وحی کو پوری طرح سماعت کے ذریعے سے اور ان کے باہر کی طرف سے بتایا اور اس فرشتے یا روح کو جو پیغمبر کے دل تک پہنچتا ہے، مکمل طور پر ایک خارجی عامل قرار دیا۔ پیغمبر کی وحی کی جو تصویر مغرب والوں کے ہاں ہے، اس کی بنیاد قرآن پر نہیں، بلکہ راسخ العقیدہ لوگوں کے اس فہم و ادراک پر ہے، اور ایک عام مسلمان کا عقیدہ بھی تو یہی ہے۔

یہ کتاب اس امر کے لیے موزوں نہیں ہے کہ اس میں قرآنی وحی کے نظریے پر تفصیل سے بات کی جائے تاہم اگر ہمیں اسلامی تاریخ کے حقائق پر گفتگو کرنی ہے، تو قرآن کے اپنے متعلق حقیقی بیانات اس لائق ہیں کہ ان کے مختلف پہلوؤں پر غور کیا جائے۔ آگے جو ایک مختصر سا خاکہ پیش کیا جا رہا ہے اس میں کوشش کی گئی ہے کہ تاریخی اور اسلامی دونوں تقاضوں کے ساتھ انصاف کیا جائے۔ ہم پچھلے باب میں کھل کر یہ بات کر چکے ہیں کہ قرآن کا بنیادی ولولہ (elan) اخلاقی ہے، جہاں سے چل کر یہ توحید اور معاشرتی انصاف پر زور دیتا ہے۔ اخلاقی قانون ناقابل تغیر ہے۔ یہ خدا کا حکم ہے۔ انسان اخلاقی قانون کو نہ بنا سکتا ہے نہ اسے ڈھا سکتا ہے۔ اس پر لازم ہے کہ وہ اپنے آپ کو اس کے تابع کر دے۔ اس کا اس

طرح سے اپنے آپ کو تابع کرنا ''اسلام'' کہلاتا ہے اور زندگی میں اس کو نافذ کرنا ''عبادت'' کہلاتا ہے۔ قرآن چونکہ اخلاقی ضابطے پر سب سے مقدم انداز میں زور دیتا ہے، اس لیے بہت سے لوگوں کو قرآن کا خدا بنیادی طور پر انصاف کا خدا لگا ہے۔ لیکن اخلاقی قانون اور روحانی اقدار، اگر ان کو نافذ کیا جانا ہے تو یہ ضروری ہے کہ ان کا علم ہونا چاہیے۔ اب صورت یہ ہے کہ اپنے دانشمندانہ شعور میں لوگ ظاہر ہے کہ بہت بڑی حد تک ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ پھر یہ ہے کہ اخلاقی اور مذہبی ادراک (perception) بھی خالصتاً عقلی ادراک سے بہت مختلف ہوتا ہے اس لیے کہ اول الذکر کی ایک بنیادی صفت یہ ہے کہ ادراک کے ساتھ ساتھ یہ سنجیدگی (gravity) کا ایک غیر معمولی احساس بھی لاتا ہے اور بڑی حد تک انسان کو بدل کر رکھ دیتا ہے۔ پھر ادراک اور اخلاقی ادراک کے درجے ہوتے ہیں۔ فرق صرف مختلف افراد کے درمیان نہیں ہوتا۔ بلکہ ایک ہی فرد کی اندرونی زندگی مختلف اوقات میں اس نقطۂ نظر سے دیکھنے پر مختلف لگتی ہے۔ ہم یہاں ایک جبلی اخلاقی اور تعقلی نشوونما اور ارتقا کی بات نہیں کر رہے، جہاں تبدیلی بہت واضح ہوتی ہے۔ بلکہ ایک اچھے اور پختہ کار انسان میں بھی جس کا اوسط ذہنی اور اخلاقی کردار اور قابلیت ایک لحاظ سے پختہ ہوتی ہے یہ تبدیلیاں واقع ہو جاتی ہیں۔

اب پیغمبر ایک ایسا شخص ہوتا ہے جس کا اوسط مجموعی کردار اور اس کے حقیقی طرزِ عمل کا کل میزان، عام انسانیت کے مقابلے میں بہت فائق ہوتا ہے۔ وہ ایک ایسا شخص ہوتا ہے جو آغازِ کار ہی سے لوگوں کے معاملے میں، بلکہ ان کے بیشتر مقاصد کے بارے میں بھی بے صبر ہوتا ہے اور چاہتا ہے کہ تاریخ کو نئے سرے سے ترتیب دے۔ چنانچہ راسخ العقیدہ مسلمانوں نے منطقی طور پر یہ صحیح نتیجہ نکالا کہ پیغمبروں کو سنجیدہ غلطیوں سے مامون سمجھنا چاہیے۔ (ان کی عصمت کا عقیدہ) آنحضرتؐ ایک ایسے ہی انسان تھے بلکہ واحد ایسے انسان تھے جن کو تاریخ جانتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے مجموعی طرزِ عمل کو مسلمان ''سنت'' قرار دیتے ہیں، یعنی کامل نمونہ! لیکن اس کے باوجود بعض لمحے ایسے بھی ہوتے ہیں جب وہ اپنے آپ سے آگے نکل جاتے ہیں اور ان کا اخلاقی دانشمندانہ ادراک اتنا تیز ہو جاتا ہے کہ ان کا شعور و احساس خود اخلاقی قانون کے مماثل ہو جاتا ہے۔ ''اور اس طرح ہم نے تمہاری طرف اپنے حکم کی ایک روح کے ذریعے وحی بھیجی۔ تم نہیں جانتے تھے کہ کتاب کیا ہے اور ایمان کیا ہے لیکن ہم نے اس کو نور بنا دیا۔'' (الشوریٰ ۴۲: ۵۲) لیکن اخلاقی ضابطہ اور مذہبی اقدار خدا کا حکم ہیں اور

اگر چہ وہ پوری طرح خدا کے مماثل نہیں ہیں، تاہم وہ اس کا حصہ ضرور ہیں۔ اس لیے قرآن خالصتاً الوہی ہے پھر جہاں تک معمولی شعور و آگہی کی بات ہے یہ ایک غلط خیال ہے کہ خیالات اور احساسات اس میں تیرتے رہتے ہیں اور انہیں میکانکی طور پر لفظوں کا لباس پہنایا جا سکتا ہے۔ بات یہ ہے کہ احساسات، خیالات اور الفاظ کے درمیان ایک عضوی اور نامیاتی تعلق ہے۔ الہام میں، بلکہ شاعرانہ آمد میں بھی یہ تعلق اتنا مکمل ہوتا ہے کہ احساس، خیال، لفظ سے ایک مکمل مرکب بنتا ہے۔ جس کی اپنی زندگی ہوتی ہے۔ جب آنحضرتؐ کا اخلاقی وجدانی شعور اپنے نقطۂ عروج کو پہنچا اور خود اخلاقی قانون کا مماثل ٹھہرا (درحقیقت ان لمحات میں ان کا اپنا طرزِ عمل بعض موقعوں پر قرآن کی تنقید کا نشانہ بنتا ہے۔ جیسا کہ ہم پچھلے باب کے دوسرے حصے میں بیان کر آئے ہیں اور جیسا کہ قرآن کے صفحات میں دیکھا سکتا ہے) تو خود وحی کے ساتھ لفظ بھی عطا کیا گیا۔ چنانچہ قرآن خالص الوہی لفظ ہے لیکن بے شک یہ آنحضرتؐ کی نہایت اندرونی شخصیت کے ساتھ بھی گہرا تعلق رکھتا ہے۔ اور ان کا اس کے ساتھ تعلق ایک قلمبند شہادت کی طرح میکانکی طور پر نہیں سمجھا سکتا۔ الوہی لفظ دراصل پیغمبرؐ کے دل سے گزر کر آیا تھا۔

لیکن اگر آپؐ اپنے قرآنی لمحات میں اخلاقی قانون کی تجسیم ہو گئے تھے، تب بھی انہیں کسی طرح خدا کا یا اس کے کسی جزو کا مثل نہیں سمجھا جا سکتا۔ قرآن اس بات سے قطعی طور پر منع کرتا ہے۔ آنحضرتؐ اصرار کے ساتھ اس سے اجتناب کرتے تھے، اور مسلمانوں کے تمام نامور افراد نے خدا کے ساتھ اس کی کسی مخلوق کو شریک کرنا زبردست غلطی قرار دیا ہے اور اس کی مذمت کی ہے۔ اس کی وجہ یہ کہ کوئی شخص یہ نہ کہہ سکے کہ ''میں اخلاقی قانون ہوں'' انسان کا فرض اس قانون کی احتیاط سے تشکیل کرنا اور پھر اپنی تمام جسمانی، ذہنی اور روحانی صلاحیتوں کے ساتھ اس کی اطاعت قبول کرنا ہے۔ اس کے علاوہ اسلام اس جملے کو کہ ''فلاں اور فلاں الوہی ہے'' اور کوئی معنی نہیں دے سکتا۔

قرآنی تعلیم

اوپر ہم نے بار بار اس بات پر زور دیا ہے کہ قرآن کا بنیادی ولولہ (elan) اخلاقی ہے اور ہم نے معاشرتی اور اقتصادی انصاف کے ان تصورات کی نشاندہی بھی کی ہے جو قرآن میں اس کے فوراً بعد آتے ہیں۔ یہ چیز، جہاں تک انسان اور اس کی قسمت کا تعلق ہے، سو

فیصد درست ہے۔ جوں جوں قرآن نے اپنا تصورِ کائنات زیادہ بھرپور طریقے پر ترتیب دیا، انسانوں کے اخلاقی نظام نے کائناتی نظام کی پوری تصویر میں الوہی دلچسپی کے ایک مرکزی نقطے کی حیثیت اختیار کر لی، جس میں صرف اعلیٰ مذہبی حساسیت کی برقی روہی موجود نہیں، بلکہ وہ تصویر ربط و توافق اور ثبات و استحکام کے ایک حیران کن درجے کا مظاہرہ بھی کرتی ہے۔ خدا کا ایک تصور اس کائنات کے مطلق تخلیق کار کا صورت پذیر ہو کر سامنے آتا ہے جس میں تخلیقی قدرت، حکم اور رحم کی صفات صرف ایک دوسرے میں جڑی ہوئی نہیں ہوتیں یا ایک دوسرے میں ایزاد نہیں کی جاتیں، بلکہ وہ پوری طرح ایک دوسرے میں سرایت کر جاتی ہیں۔ ''خلق کرنا بھی اس کا ہے اور حکم بھی اسی کا ہے'' (الاعراف: ۵۴) ''میری رحمت ہر چیز کو شامل ہے'' (الاعراف ۷: ۱۵۶) درحقیقت 'رحمان' خدا کا واحد صفاتی نام ہے جو قرآن میں اکثر 'اللہ' کے علاوہ ایک اسم ذات کے طور پر آتا ہے۔ یہ ضرور سچ ہے، جیسا کہ جدید تحقیق نے ظاہر کیا ہے کہ 'رحمان' اسلام سے پہلے جنوبی عرب میں خالق کائنات کے نام کے طور پر استعمال کیا جاتا تھا۔ لیکن جنوب سے منتقل ہونے والی یہ بات ظاہر ہے کہ ہمارے نقطۂ نظر سے بے محل ہے۔ اگر ہم فی الوقت انسان کو باہر رہنے دیں یعنی اس کی مخصوص روحانی اخلاقی ساخت کو، اور باقی تمام خلق کی ہوئی کائنات کا سوچیں تو ان تینوں انتہائی صفات کی تعبیر یہ ہے کہ خدا ہر چیز کو خلق کرتا ہے اور خلق کرنے کے اس عمل میں ہی چیزوں کے اندر 'حکم' کی جڑیں گہری ہوتی ہیں، جس سے وہ آپس میں پیوست ہو کر ایک نمونے کی صورت اختیار کرتی ہیں اور بتائے ہوئے راستے سے ہٹنے کی بجائے ایک عالم کون و مکان (cosmos) تشکیل دیتی ہیں اور یہ کہ آخر کار یہ سب کچھ خدا کی قطعی رحمت کے سوا کچھ نہیں ہے۔ اس لیے کہ آخر وجود میں آنا ہی کسی چیز کا قطعی استحقاق نہیں ہے اور وجود کی جگہ محض، خالی خولی عدم وجود (nothingness) بھی ہو سکتا ہے۔

حقیقت میں سب سے گہرا تاثر جو قرآن مجموعی طور پر ایک قاری کے دل میں پیدا کرتا ہے وہ ایک چوکس، تیوری چڑھائے ہوئے اور سزا دینے والے خدا کا نہیں ہے، جیسا کہ عیسائیوں نے عام طور پر اس کی بابت خیال ظاہر کیا ہے، نہ ایک قاضی القضاۃ کا، جیسا کہ مسلم فقہا (قانون دان) خیال کرتے ہیں، بلکہ ایک وجدانی اور مفید مطلب ارادے کا جو کائنات میں ایک نظم تخلیق کرتا ہے۔ طاقت یا جلالت، چوکسی یا انصاف اور حکمت کی صفات جو واضح تاکید کے ساتھ خدا کی طرف منسوب کی جاتی ہیں درحقیقت کائنات کے تخلیقی قاعدے اور

قرینے کے فوری نتائج ہیں۔ قرآن کی تمام اصطلاحات میں غالباً سب سے بنیادی، جامع اور ساتھ ہی کائنات کی الوہی نوعیت کے انکشافات پر مبنی اصطلاح 'امر' ہے جس کا ترجمہ ہم نے اوپر نظام، قاعدہ اور قرینہ یا حکم کیا ہے۔ ہر وہ چیز جو تخلیق کی جاتی ہے، اس کو لامحالہ اس کا حکم بتایا جاتا ہے جو اس کا اپنا قانونِ وجود ہوتا ہے، لیکن وہ ایسا قانون بھی ہوتا ہے جس سے یہ ایک نظام میں مدغم ہو جاتی ہے، یہ 'امر' یعنی خدا کا حکم ابدی ہوتا ہے۔ تمام چیزوں بشمول انسان کو امر کے ابلاغ کی خاطر جو اصطلاح استعمال کی جاتی ہے وہ 'وحی' ہے جس کا ترجمہ ہم نے پچھلے حصے میں الہام کیا ہے۔ غیر نامیاتی (inorganic) چیزوں کے حوالے سے اس کا ترجمہ نقش کرنا (ingraining) ہونا چاہیے، اس لیے کہ جب ہم انسان کی بات کرتے ہیں، جو ایک خاص کیس ہے، تو یہ صرف 'امر' نہیں ہوتا جو اوپر سے نیچے بھیجا جاتا ہے، بلکہ روح من الامر (حکم کا ایک فرشتہ) ہوتا ہے، جیسا کہ قرآن ہمیں بار بار بتاتا ہے۔

انسان کے معاملے میں (اور شاید جنوں کے معاملے میں بھی، جو انسان کے متوازی تخلیق کا ایک نظر نہ آنے والا نمونہ ہے، لیکن جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ آگ کی پیداوار ہے، جو انسان کا ایک طرح سے مثنیٰ ہے، جو عموماً برائی کی طرف مائل ہوتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ شیطان بھی اسی سے نکلا ہے)۔ 'امر' کی نوعیت اور مضمون بدل جاتا ہے۔ اس لیے کہ 'امر' یہاں درحقیقت اخلاقی حکم بن جاتا ہے۔ یہ وہ چیز نہیں ہوتی جس میں پہلے ہی نظم موجود ہو، بلکہ وہ چیز جس میں بدنظمی پائی جائے جس میں ایک نظم لایا جانا ہوتا ہے۔ حقیقی اخلاقی بے نظمی ایک گہری دبی ہوئی اخلاقی 'حقیقت' کا نتیجہ ہوتی ہے، جس کو درست کرنے کے لیے خدا اور انسان کو مل کر کام کرنا ہوتا ہے۔ یہ 'حقیقت' جو انسان کی ہم عمر ہے شیطان ہے جو اسے برابر دھوکا دیتا رہتا ہے۔

قرآن بڑی پر اثر دو کہانیوں میں انسان کے اخلاقی کردار میں موجود اخلاقی ثنویت (dualism) کا نقشہ کھینچتا ہے۔ جس سے اخلاقی جدوجہد وجود میں آتی ہے، اور پھر ان امکانات کا ذکر کرتا ہے جو انسان اور صرف انسان کو میسر ہیں۔ ایک کہانی یہ ہے کہ جب خدا نے انسان کو بطور اپنے خلیفہ کے پیدا کرنا چاہا، تو فرشتوں نے احتجاج کیا اور کہا کہ انسان برائی کی طرف مائل ہوگا، ''زمین میں فساد کرے گا اور خون بہائے گا'' جبکہ وہ خود پوری طرح الوہی ارادے کے تابع ہیں۔ اس پر خدا نے جواب دیا ''میں وہ کچھ جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے'' (البقرۃ ۲: ۳۰) دوسری کہانی ہمیں بتاتی ہے کہ جب خدا نے آسمانوں اور زمین کو امانت دینا

چاہی تو تمام موجودات نے اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا، تاآنکہ انسان آگے بڑھا اور اسے لے لیا۔ یہاں قرآن ایک ہمدردانہ ملامت کرتے ہوئے کہتا ہے کہ "انسان خطرناک حد تک جرأت مند اور جاہل ہے۔" (احزاب ۳۳:۷۲) انسانی صورت حال اور انسان کی کمزور اور ڈگمگاتی ہوئی طبیعت کا کردار اس سے زیادہ ذہن نشین انداز میں واضح نہیں کیا جا سکتا، تاہم اس کی جبلی بہادری اور حقیقی سے اوپر اٹھ کر مثالی تک ترقی، اسی میں اس کا یگانہ پن اور عظمت ہے۔ شیطان کی یہ حقیقت انسان کے معاملے میں ایک بالکل ہی نئی بعد (dimension) کو جنم دیتی ہے۔ خدا نے خیر و شر کا ادراک اس کے ضمیر میں رکھ دیا ہے۔ (الشمس ۹۱:۸) لیکن شیطان ایسی چالاکی اور قوت سے انسان کو ورغلاتا ہے کہ عام حالات میں انسان دل پر لکھی ہوئی اس خدائی تحریر کو ٹھیک طرح پڑھ ہی نہیں سکتے۔ جبکہ کچھ لوگ جو خدا کے اس لکھے کو پڑھ لیتے ہیں، وہ شیطان کے اثر میں نہیں آتے اور وہ زیادہ قوت سے انہیں دھکیل نہیں سکتا۔ اس طرح کے نازک لمحات میں خدا کسی انسان کو چن لیتا ہے، جس کے پاس وہ روح" من الامر (حکم کا فرشتہ) جو اس کے پاس ہے، بھیج دیتا ہے۔ وہ حکم جو اس کے پاس ہے اتنا سچائی پر مبنی اور اپنے اقرار اور انکار میں اتنا صاف اور واضح ہوتا ہے کہ یہ درحقیقت "غیر مرئی کتاب" ہوتا ہے جو لوحِ محفوظ پر لکھی ہوئی ہے۔ جو سب کتابوں کی ماں (ام الکتاب) ہے۔ (الواقعہ ۵۶: ۷۸، البروج ۸۵: ۲۱-۲۲، الرعد ۱۳:۳۹) جن لوگوں کے ذمے انسانیت کے لیے یہ فیصلہ کن پیغامات لگائے جاتے ہیں وہ پیغمبر ہوتے ہیں۔ محمدؐ کی طرف جو قرآن بھیجا گیا وہ وہ کتاب ہے جو اس حکم کا اظہار کرتی ہے۔ محمدؐ آخری پیغمبر ہیں اور قرآن وہ آخری کتاب جو انہیں اس طرح القا کی گئی ہے۔

چنانچہ اس پس منظر کے ساتھ قرآن ایک ایسی دستاویز کی صورت میں سامنے آتا ہے جو شروع سے آخر تک اخلاقی تناؤ کی ان تمام حالتوں (tensions) پر زور دیتا ہے جو انسانی تخلیقی عمل کے لیے ناگزیر ہیں۔ درحقیقت اس کی تہ میں قرآن کی دلچسپی کا مرکز انسان اور اس کی بہتری ہے۔ اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ انسان تناؤ کے کسی ڈھانچے کے اندر رہ کر کام کرے، جو دراصل خدا نے پیدا کر کے اس کے اندر رکھ دیا ہے۔ سب سے اول اور مقدم یہ ہے کہ اس واضح حقیقت سے کہ اخلاقی قانون اسی کے لیے ہے وہ چھلانگ لگا کر جلد بازی پر مبنی اس نتیجے پر نہ پہنچ جائے کہ وہ اپنے دل کی خواہش کے مطابق اس قانون کو وضع بھی کر سکتا ہے اور توڑ بھی سکتا ہے۔ اسی لیے خدا کی مطلق بالادستی اور جلالت پر قرآن بہت نمایاں انداز

میں زور دیتا ہے۔ دوسری طرف تمام مخلوقات میں انسان کو بہت وسیع قابلیتوں سے نوازا گیا ہے اور اس کو وہ 'امانت' سونپی گئی ہے جسے تمام موجودات نے ڈر کے مارے قبول نہیں کیا تھا۔ پھر انصاف کے تصور کے پیچھے بھی اخلاقی قانون کی بالادستی کا تصور ہے، جس پر قرآن اتنا ہی زور دیتا ہے۔ لیکن اسی تاکید کے ساتھ قرآن ناامیدی اور خدا کی رحمت پر یقین کی کمی کی بھی مذمت کرتا ہے۔ جسے وہ کفر عظیم قرار دیتا ہے۔ یہی بات اخلاقی تناؤ کی سب حالتوں کے معاملے میں بھی صادق آتی ہے۔ جن میں انسانی قوت اور کمزوری، علم اور جہالت، بالواسطہ رضامندی اور جوابی کارروائی وغیرہ شامل ہیں۔ جہاں انسان کی صلاحیتیں بہت وسیع ہیں، وہاں اتنی ہی وسیع وہ سزائیں بھی ہیں جو انسان کو اپنی ناکامی کی صورت میں بھگتنی پڑیں گی۔

اس صورتِ حال کی پیروی میں ایک خدا پر ایمان قرآن سے ماخوذ مسلمانوں کے نظام عقائد کا نقطۂ عروج قرار پاتا ہے۔ اسی ایمان کے بعد فرشتوں پر ایمان ہے (جو ارواح میں امر اللہ ہیں) جو انسان کو خدا کا پیغام پہنچاتے ہیں۔ پیغمبروں پر ایمان ہے جو الوہی وحی کے مخزن ہوتے ہیں (جن کے سلسلے کا آخری فرد محمدؐ تھے)، پھر پیغمبروں پر اترنے والے پیغامات پر، پھر 'کتاب' پر اور روز جزا پر ایمان!

قرآن نماز پر زور دیتا ہے کہ یہ برائی سے روکتی ہے اور انسان کو مشکلات پر قابو پانے میں مدد دیتی ہے، خاص کر جب وہ صبر کے ساتھ ہو۔ روزانہ کی پانچ نمازیں سب کی سب قرآن میں مذکور نہیں ہیں لیکن ان کو یوں سمجھنا چاہیے کہ خود آنحضرتؐ کا عمل انہی پر تھا۔ اس لیے کہ تاریخی طور پر اس نظریے کی تائید ناممکن ہوگی کہ قرآن میں مذکور تین نمازوں پر خود مسلمانوں نے دو نئی نمازوں کا اضافہ کر دیا۔ قرآن میں صبح اور شام کی دو نمازوں کا ذکر ہے اور بعد میں مدینے میں دوپہر کی درمیانی نماز کا اضافہ کیا گیا۔ لیکن ظاہر ہوتا ہے کہ پیغمبرؐ کی زندگی کے مؤخر زمانے میں نماز جو ''سورج کے ڈھلنے سے رات کے اندھیرے تک'' پڑھی جاتی تھی (بنی اسرائیل ۱۷: ۷۸) اسے دو نمازوں میں تقسیم کر دیا گیا، اور اسی طرح دوپہر کی نماز، اور اس طرح نمازوں کی تعداد پانچ ہو گئی۔

ایک مہینے کا روزہ۔ صبح سے شام تک کھانے اور پینے سے خاصا دقّت طلب اجتناب! اس کا قرآن میں حکم آیا ہے (البقرۃ ۲: ۱۸۳) وہ لوگ جو بیمار ہوں (یا جنہیں مشکلات کا سامنا ہو) جو سفر میں ہوں وہ روزے کو ایک مناسب وقت تک ملتوی کر سکتے ہیں۔ یہ بات مسلّم ہے کہ قرآن پہلی دفعہ رمضان کے مہینے میں نازل ہوا تھا۔

جب تک مسلمانوں کی چھوٹی سی جماعت مکہ میں رہی، صدقہ، خیرات پر اگرچہ بار بار زور دیا جاتا رہا اس کی صورت ایک رضا کارانہ عطیے کی ہی رہی جو جماعت کے غریب تر طبقوں کی فلاح و بہبود کے لیے دیا جاتا تھا۔ تاہم مدینے میں زکوٰۃ کا باقاعدہ حکم دیا گیا، جو جماعت کی بہبود کے لیے تھا اور اس کے لیے زکوٰۃ وصول کرنے والے مقرر کیے گئے۔ اس معاملے میں قرآن اتنی شدت سے زور دیتا ہے کہ نماز کا ذکر بھی زکوٰۃ کے بغیر شاذ و نادر ہی آتا ہے۔ سود کی ممانعت، جس کی اخلاقی مذمت مکے سے ہی شروع ہوگئی تھی، اعلانات کے ایک سلسلے کی صورت میں آئی۔ جن میں سے ایک میں خدا اور اس کے رسول کی طرف سے سود خوروں کے خلاف جنگ کا اعلان تھا۔ اس بنیاد پر کہ اس سے قرض اصل زر سے سات گنا ہو جاتا تھا اور یہ چیز جائز تجارت (بیع) کے منافی تھی۔

مکے کا حج (دیکھیے باب ۱) ہر مسلمان کے لیے زندگی میں ایک بار فرض کر دیا گیا، لیکن ان لوگوں کے لیے جو اس کی استطاعت رکھتے ہوں، یعنی جو نہ صرف مکہ آنے جانے کے اخراجات برداشت کر سکتے ہوں، بلکہ اپنی غیر حاضری میں اپنے خاندان کے گزارے کا انتظام بھی کر سکتے ہوں، حج کا ادارہ اسلامی بھائی چارے کو تقویت دینے میں بہت کارگر ذریعہ ثابت ہوا ہے۔ نیز اس نے مسلمانوں کی مختلف قوموں اور ثقافتوں کے درمیان اسلامی اتحاد کا جذبہ پیدا کرنے کا کام بھی کیا ہے۔

قرآن مسلمانوں کو جہاد کرنے کے لیے کہتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ تم اپنے آپ کو اور اپنے اموال کو اللہ کی راہ میں دے دیتے ہو اور یہ سب کچھ جس مقصد کے لیے ہوتا ہے وہ ہے: ''نماز قائم کرنا، زکوٰۃ دینا، معروف کا حکم دینا اور منکر سے منع کرنا'' یعنی اسلامی معاشرتی اخلاقی نظام قائم کرنا۔ جب تک مسلمان مکے میں ایک چھوٹی سی اقلیت تھے جو ظلم و ستم سہتے رہتے تھے، جہاد کا بطور اسلامی تحریک کی ایک منظم کارروائی کے، سوچا بھی نہیں جا سکتا تھا، تاہم مدینے میں صورت حال تبدیل ہوگئی اور اس کے بعد نماز اور زکوٰۃ کو چھوڑ کر بمشکل ایسی چیز ہوگی جس پر جہاد سے زیادہ زور دیا گیا ہو۔ البتہ مسلمانوں کے مؤخر فقہی مذاہب میں صرف شدت پسند خوارج ہی ہیں جنھوں نے 'جہاد' کو ''دین کے ستونوں میں سے ایک ستون'' قرار دیا ہے۔ دوسرے فقہی مذاہب نے اس کی اہمیت کو کم کیا ہے، اس وجہ سے کہ دین میں مسلمانوں کے اندرونی استحکام کے مقابلے میں اسلام بہت زیادہ اور بہت جلد پھیل چکا تھا۔ ہر زندگی سے بھرپور اور جاندار نظامِ فکر ایک مرحلے پر اپنے آپ سے سوال کرتا ہے کہ یہ کن شرائط

پر دوسرے نظاموں کے ساتھ گزارہ کر سکتا ہے اور اسے کہاں تک اپنے پھیلاؤ کے لیے راست طریقوں سے کام لینا چاہیے۔ ہمارے اپنے زمانے میں اشتراکیت کو چاہے وہ روسی ہو یا چینی، انہی مسائل اور پسند ناپسند کا مسئلہ درپیش ہے۔ تاریخی بنیادوں پر سب سے ناقابل قبول موقف ان جدید مسلم معذرت خواہوں کا ہے جنہوں نے ابتدائی مسلمانوں کے جہاد کو دفاعی معنوں میں سمجھانے کی کوشش کی ہے۔

قرآن کی قانون سازی (تشریع)

قرآن بنیادی طور پر مذہبی اور اخلاقی اصولوں اور نصیحتوں کی کتاب ہے اور کوئی قانونی دستاویز نہیں ہے۔ لیکن اس کے اندر کچھ اہم قانونی احکامات بھی ہیں، جو مدینہ کی مسلم ریاست کی تعمیر کے دوران دیے گئے۔ ان میں سے بعض اقتصادی قوانین ہم پچھلے حصے میں دیکھ آئے ہیں۔ شراب نوشی کی جس طرح سے ممانعت کی گئی وہ قرآنی قانون سازی کے طریقے کی ایک دلچسپ مثال ہے، جو خود قانون سازی کے کام اور نوعیت کے بارے میں قرآن کے رویے پر روشنی ڈالتی ہے۔ شروع کے سالوں میں ظاہر ہے کہ شراب کی کھلی اجازت تھی۔ اس کے بعد یہ ہوا کہ شراب کے زیر اثر حالت میں نماز پڑھنے سے روک دیا گیا۔ اگلے مرحلے میں کہا گیا ''تم سے شراب اور جوئے کے متعلق سوال کرتے ہیں۔ ان سے کہہ دو کہ ان کے اندر کافی نقصانات ہیں اور ساتھ ہی لوگوں کے لیے ان میں فائدے بھی ہیں۔ لیکن ان کا نقصان ان کے فائدوں سے بڑھ کر ہے۔'' (البقرۃ ۲: ۲۱۹) آخرکار ان کی قطعی ممانعت کا اعلان کر دیا گیا۔ (المائدہ ۵: ۹۰۔۹۱) اس بنیاد پر کہ ''شراب اور جوا دونوں شیطان کے کام ہیں۔ شیطان تمہارے درمیان دشمنی اور بغض پیدا کرنا چاہتا ہے۔'' اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسائل جس طرح سامنے آتے گئے ان سے اسی طرح دھیمے اور تجرباتی انداز میں قانونی طور پر نمٹا گیا۔

لیکن سب سے اہم قانون جو وضع کیے گئے اور قرآن کے عام اصلاحی بیانات۔ یہ عورتوں اور غلاموں کے موضوع پر تھے۔ قرآن نے متعدد جہات میں عورتوں کی سماجی حیثیت کو بہت حد تک بلند کیا، لیکن سب سے بنیادی بات یہ ہے کہ عورت کو پورے عہد و پیمان پر قائم شخصیت دی گئی۔ مرد عورت کے جوڑے کو ایک دوسرے کا لباس کہا گیا ہے۔ عورت کو اپنے مرد پر وہی حقوق حاصل ہیں جو مرد کو اپنی بیوی پر ہیں، سوائے اس کے کہ مرد چونکہ کمانے والا ساتھی

ہے، اس لیے ایک درجہ اوپر ہے۔ لامحدود بیویاں رکھنے کے رواج کو قاعدے کے تحت لایا گیا اور بیویوں کی تعداد کو چار تک محدود کر دیا گیا، اس اضافی شق کے ساتھ کہ اگر مرد کو اندیشہ ہو کہ وہ متعدد بیویوں کے درمیان انصاف نہیں کر سکے گا، تو اسے صرف ایک بیوی پر اکتفا کرنا چاہیے۔ ان تمام باتوں کے ساتھ ایک عام اصول یہ بھی بتا دیا گیا کہ "تم خواہ کتنا ہی چاہو، عورتوں کے درمیان ہرگز انصاف نہیں کر سکو گے" (النساء ۴: ۱۲۹) ان اعلانات کا مجموعی منطقی نتیجہ یہ ہے کہ نارمل حالات میں ایک سے زیادہ بیویاں کرنے کی ممانعت ہے۔ اس کے باوجود کثیر الازدواجی کو ایک پہلے سے موجود ادارے کے طور پر، قانونی سطح پر قبول کر لیا گیا، ان رہنما اصولوں کے ساتھ کہ جب معاشرتی حالات بتدریج زیادہ موافق ہو جائیں تو یک زوجیت کو رواج دیا جائے۔ یہ اس لیے ہے کہ کوئی بھی مصلح جو بااثر ہونا چاہتا ہے، واقعی صورتِ حال کو نظر انداز کرتے ہوئے ایک خیالی اور تصوراتی بیان صادر نہیں کر سکتا۔ لیکن بعد کے مسلمانوں نے قرآن کے رہنما اصولوں کا کوئی خیال نہ رکھا۔ بلکہ حقیقت میں دیکھا جائے تو اس کے اصولوں کو ناکام بنا دیا۔

غلامی کے ادارے کے بارے میں قرآن جس طرح بات کرتا ہے وہ خاندان کے ادارے کے متوازی چلتی ہے۔ فوری حل کے طور پر قرآن نے قانونی سطح پر غلامی کے ادارے کو قبول کر لیا۔ چونکہ غلامی معاشرے کے ڈھانچے میں رچی بسی ہوئی تھی، اس کا کوئی متبادل ممکن نہیں تھا اور اسے راتوں رات پوری طرح ختم کرنے سے ایسے مسائل پیدا ہو جاتے جن کا حل کرنا قطعاً ممکن نہ ہوتا اور صرف ایک خواب دیکھنے والا ہی اس طرح کا تصوراتی اور خیالی حکم دے سکتا تھا۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس بات کی ہر طرح سے قانونی اور اخلاقی کوشش کی گئی کہ غلاموں کو آزاد کیا جائے اور ایسا ماحول پیدا کیا جائے جس میں غلامی باقی نہ رہے۔ "گردن کو آزاد کرنا" نہ صرف ایک نیکی کے طور پر سراہا جاتا ہے بلکہ غریبوں اور یتیموں کو کھانا کھلانے کی طرح اس کے بارے میں بھی کہا جاتا ہے کہ یہ کسی پہاڑی کی چڑھائی کی طرح ہے، جس کو عبور کرنا انسان کے لیے بے حد ضروری ہے۔ (البلد ۹۰: ۱۰۔۱۶)

حقیقت میں قرآن نے دوٹوک الفاظ میں مسلمانوں سے کہہ دیا ہے کہ اگر ایک غلام اپنی آزادی خریدنا چاہتا ہے، ایک خاص رقم قسطوں میں ادا کر کے جو اس کے حالات کو دیکھ کر مقرر کی گئی ہو تو غلام کے مالک کو آزادی کا ایسا معاہدہ کر لینا چاہیے اور اس کو رد نہیں کرنا چاہیے۔ "اور جو لوگ تم سے آزادی خرید کرنے کا معاہدہ کرنا چاہیں تو اگر تم ان میں نیکی

دیکھو تو یہ معاہدہ قبول کرلو اور خدا نے تم کو جو مال بخشا ہے اس میں سے ان کو بھی دو۔ اور اپنی لونڈیوں کو اگر وہ پاک دامن رہنا چاہیں تو دنیاوی زندگی کے فوائد حاصل کرنے کے لیے ان کو بدکاری پر مجبور نہ کرو۔ لیکن اگر وہ مجبوری کے تحت کچھ کرتی ہیں تو ان بیچاریوں کے مجبور کیے جانے کے بعد خدا بخشنے والا مہربان ہے۔'' (النور۲۴: ۳۳) یہاں پھر ہمیں ایک ایسی صورت حال کا سامنا ہے جس میں قرآنی رویے کی واضح منطق کو مسلمانوں نے اپنی تاریخ میں برت کر نہ دیکھا۔ قرآن کے الفاظ کہ ''اگر تم ان میں (صلاحیت) اور نیکی پاؤ'' (النور۲۴: ۳۳) جب انہیں ٹھیک طرح سمجھا جائے تو اس کے معنی یہ نکلتے ہیں کہ اگر کوئی غلام کمانے کی کوئی صلاحیت ظاہر نہیں کرسکتا، تو پھر اس سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ اگر اسے آزاد بھی کر دیا جائے تو وہ اپنے پیروں پر کھڑا ہو سکے گا۔ چنانچہ اس کے بعد یہ بہتر ہوگا کہ وہ کم از کم اپنے مالک کی حفاظت میں تو رہے۔

اس لیے ان مثالوں سے یہ بہت حد تک واضح ہو جاتا ہے کہ جہاں قرآنی قانون سازی کی روح یہ رجحان ظاہر کرتی ہے کہ نئی قانون سازی میں آزادی اور ذمے داری کی بنیادی انسانی اقدار کی بتدریج تجسیم ہو، وہاں قرآن کی واقعی قانون سازی کو اس وقت کے معاشرے کو بطور ایک حوالے کے تسلیم کرنا تھا۔ اس کے صاف معنی یہ ہیں کہ قرآن کی واقعی قانون سازی کا مطلب خود قرآن کے نزدیک بھی یہ نہیں تھا کہ وہ صحیح معنوں میں ابدی ہوگی۔ اس بات کا کوئی تعلق قرآن کے ابدی ہونے کے عقیدے سے نہیں ہے، نہ قرآن کے زبانی نزول سے جڑے ہوئے عقیدے سے۔ تاہم بہت جلد مسلم قانون دانوں اور مذہبی اصول پرستوں نے معاملے میں الجھاؤ پیدا کرنا شروع کر دیا اور قرآن کے صحیح معنوں میں قانونی احکامات کے متعلق یہ سمجھا گیا کہ وہ کسی بھی معاشرے پر منطبق ہو سکتے ہیں، چاہے اس کے حالات کچھ بھی ہوں اور اس کا ڈھانچا اور اندرونی حرکیات کیسی ہی ہوں۔ ایک واضح ثبوت اس بات کا کہ جیسے جیسے وقت گزرتا گیا، مسلم ماہرین قانون زیادہ سے زیادہ الفاظ کی پابندی کرنے لگے، اس حقیقت میں ملتا ہے کہ دوسری صدی ہجری (آٹھویں صدی عیسوی) میں کسی وقت مسلم قانونی نظریات نص میں اور جو کچھ اس سے مستنبط ہو سکتا تھا، اس میں بہت واضح فرق سمجھنے لگے۔ یہ سمجھنے کے لیے کافی ثبوت موجود ہے کہ بہت شروع کے زمانے میں مسلمان قرآن کی تفسیر خاصی آزادی سے کرتے تھے۔ لیکن پہلی صدی ہجری (ساتویں صدی عیسوی) کے آخر میں اور پھر پوری دوسری صدی ہجری (آٹھویں صدی عیسوی) کی فقہی ترقی کے دور

میں (جس کے نمایاں خدوخال، جیسا کہ ہم باب ۳ اور باب ۴ میں دیکھیں گے، حدیث کا عروج اور تکنیکی اور قیاسی استدلال کی ترقی تھے) فقہا نے بڑی صفائی کے ساتھ اپنے آپ کو اور امت کو قرآن کی نص کا پابند کر دیا، یہاں تک کہ مسلم قانون اور الٰہیات ظاہری الفاظ کے بوجھ تلے دب کے رہ گئے۔

متعدد صدیوں کے دوران مسلمانوں نے مختلف نقطۂ ہائے نظر سے اور مختلف بلکہ متضاد میلانات کے ساتھ نہ صرف بے شمار تفسیریں لکھی ہیں، بلکہ ایک باقاعدہ علم تفسیر کی داغ بیل ڈالی ہے، جس کے ساتھ علوم کی ذیلی شاخیں ہیں، جیسے عربی نحو، علم لغت، حدیث نبوی اور آیات کی شانِ نزول وغیرہ۔ بلکہ مسلم علماء کافی صداقت کے ساتھ یہ بات کہتے ہیں کہ اسلام میں تمام علوم جو پوری طرح لادینی نہیں ہیں، ان کی ابتدا قرآن سے ہی ہوئی ہے پھر قرآن نے عربی ادب اور ادبی اسلوب کی نشوونما پر بھی غیر معمولی اثر ڈالا ہے اور آج تک اس کا یہ اثر قائم ہے۔ اعجاز القرآن (یعنی قرآن کے معجز ہونے) کا عقیدہ، نہ صرف مضامین میں بلکہ ادبی اظہار میں بھی، مسلمانوں کے تمام مدرسہ ہائے فکر میں مشترک ہے نیز اس نے سب سے اہم حیثیت حاصل کر لی ہے، اور اس کا اظہار مختلف تصانیف میں ہوا ہے جو خاص اس موضوع پر ہیں۔ راسخ العقیدہ مسلمانوں نے بہت شدت کے ساتھ ہر اس کوشش کی مزاحمت کی تھی جو عربی متن کے بغیر قرآن کا کسی زبان میں ترجمہ کرنے کے لیے کی جاتی تھی۔ یہ چیز مسلمانوں کی وحدت کے لیے بہت مؤثر ثابت ہوئی ہے جو پوری دنیا میں ہر روز پانچ دفعہ قرآن عربی زبان میں پڑھتے ہیں۔ یہ زمانہ قریب کی بات ہے کہ کمال اتاترک کے پیرو ترکی میں قرآن کا ترجمہ عربی اصل کے بغیر ترکی زبان میں کر کے شائع کیا گیا، اگرچہ نمازوں میں عربی متن ہی پڑھے جاتے رہے۔ لیکن اب ترکی میں بھی عام تلاوت کے لیے لوگ عربی متن کی طرف واپس آ گئے ہیں۔ عربی نص کو سمجھنے کے لیے اس کے ساتھ مقامی زبانوں میں کیے گئے جو تراجم دیے جاتے ہیں ان سے فائدہ اٹھانے کی اجازت ہے۔

قرآن کی تفاسیر

آنحضرتؐ کی زندگی میں بہت سے صحابہ نے قرآن حفظ کیا ہوا تھا اور نمازوں میں اس کی تلاوت کی جاتی تھی۔ یہ درخت کے پتوں پر، ہڈیوں پر، جانوروں کی کھالوں پر اور اسی طرح کی دوسری دستیاب اشیا پر لکھا گیا تھا۔ پوری کتاب خلیفۂ اوّل ابوبکر صدیقؓ نے جمع کی

تھی۔ تاہم اس کا وہ متن جس پر سب کو اتفاق تھا(vulgate edition) تیسرے خلیفہ حضرت عثمانؓ کے زمانے میں وجود میں آتا ہے، جنھوں نے ایک کمیٹی کی سفارش پر، جو اس مقصد سے قائم کی گئی تھی اور جس کے سربراہ پیغمبرؐ کے وفادار خادم زید بن ثابتؓ تھے قرآن کی موجودہ ترتیب بھی انجام دی، جو تاریخی ترتیب سے مختلف ہے اور کم وبیش سورتوں کی لمبائی کے لحاظ سے کی گئی ہے۔

جہاں اس امر کی شہادت موجود ہے کہ آنحضرتؐ کے بعد سب سے پہلی نسلوں میں لوگ قرآن کی تفسیر کرنے سے جی چراتے، بلکہ اس کی مخالفت کرتے تھے، وہیں یہ بھی صحیح ہے کہ اس رویے کے نتیجے میں تفسیروں کی وہ تمام کتابیں منظر عام پر آ گئیں جو کم وبیش نومسلموں کے عقائد اور پرانے تصورات کے رنگ میں رنگی ہوئی تھیں۔ اس طرح کی تفسیریں جو بعض اوقات قرآن کے متن کے واضح معانی سے بہت دُور نکل جاتی تھیں اور من مانے انداز میں قرآن کی تعبیر کرتی تھیں، انہیں 'تفسیر بالرائے' (اپنی رائے پر مبنی تفسیر) کہہ کر ان کی بہت سختی سے مذمت کی گئی۔ اوائل اسلام میں رائے کا یا ذاتی رائے کا جو کردار رہا اس پر ہم ذرا زیادہ تفصیل کے ساتھ بات کریں گے جب ہم باب ۴ میں قانون کے موضوع پر آئیں گے۔

چنانچہ اب اس بات کی ضرورت محسوس کی گئی کہ کچھ ایسے سائنٹیفک ذرائع پیدا کیے جائیں جن کے ذریعے علم تفسیر کی ترقی کو ضابطے میں لایا جا سکے۔ اس لیے سب سے پہلے یہ اصول تسلیم کیا گیا کہ نہ صرف عربی زبان کا علم بلکہ آنحضرتؐ کے زمانے میں رائج عربی محاورے کی واقفیت قرآن کو ٹھیک طرح سمجھنے کے لیے ضروری ہے۔ چنانچہ عربی نحو (گرائمر) تدوین لغات اور عربی ادب کے علوم کو زوردار طریقے سے فروغ دیا گیا، اس سے اگلے قدم پر نازل ہونے والی قرآنی آیات کا پس منظر، جسے شانِ نزول کہتے ہیں، حیطۂ تحریر میں لایا گیا تاکہ اس کی مدد سے خدا کے کلام کے صحیح معنی متعین کیے جا سکیں۔ تیسرے مرحلے پر تاریخی روایات کو جو یہ بتاتی تھیں کہ ان لوگوں نے جن کے درمیان قرآن پہلے پہل اترا، کس طرح سے اس کے احکامات اور بیانات کو سمجھا تھا، بہت زیادہ وزن دیا گیا۔ جب یہ ساری ضروریات پوری ہو گئیں تو انسانی عقل کے آزادانہ استعمال کا مرحلہ آیا۔ روایتی تفسیر کا ایک عظیم الشان کام، جو پہلی نسلوں کے بیانات پر مبنی تھا طبری (م: ۳۱۰ھ /۹۲۲ء) نے اپنی مفصل تصنیف میں پیش کیا۔ وقت گزرنے کے ساتھ جس طرح سے مختلف مدرسہ ہائے فکر اور ذہنی و روحانی زندگی سے تعلق رکھنے والے نومسلموں نے اسلام میں نشوونما پائی، قرآن کی

تفسیریں وجود میں آنے لگیں۔ حقیقت میں یہ کہنا بالکل سچ ہوگا کہ جو بھی نظریات مسلمانوں نے روشناس کرانے چاہے وہ قرآن کی تفاسیر کی صورت میں تھے۔

قرآن کی زبان اور اسلوب نے عربی ادب کی نشوونما اور ترقی پر بھی بہت گہرا اثر ڈالا ہے۔ مسلمانوں نے تو بہت پہلے قرآن کے بارے میں یہ عقیدہ قائم کرلیا تھا کہ ادبی اور فنی اعتبار سے اس پر سبقت لے جانا ناممکن ہے۔ لیکن ایک غیر مسلم عرب کے لیے بھی قرآن ادبی تخلیق کا آج کے دن تک ایک مثالی نمونہ چلا آتا ہے۔ قرآن نے بہت زوردار طریقے سے آنحضرتؐ کے لیے شاعر کی صفت کو رد کیا جو ان کے مخالف ان کے لیے استعمال کرتے تھے اور کبھی اس بات کی اجازت نہ دی کہ قرآن کو شاعری کہا جائے۔ تاہم اپنے احساس کی گہرائی، اپنے پُراثر اظہار اور اپنے کارگر صوتی توازن میں یہ کسی بھی اعلیٰ درجے کی شاعری سے کم نہیں ہے۔ مسلمانوں نے تو اس کی تلاوت کا ایک خاص فن (جسے تجوید کہتے ہیں) اپنا لیا ہے، اور جب قرآن اس طرح سے لحن میں پڑھا جاتا ہے تو وہ ایک ایسے سامع کو بھی متاثر کیے بنا نہیں رہتا جو عربی زبان نہ جانتا ہو۔ ترجمے میں البتہ اس کی فنی خوبصورتی اور شکوہ وجلال کو منتقل نہیں کیا جاسکتا۔ ہم نیچے مختلف تاریخوں سے لیے ہوئے تین اقتباس دیتے ہیں، اس لیے نہیں کہ وہ قاری کو اس کی فنی برتری سے آگاہ کریں گے، بلکہ اس لیے کہ وہ اس کے مضامین کی مرحلہ وار نشوونما کو واضح کریں گے۔ پہلا اقتباس جو ایک مکی صورت سے ہے، یوں ہے:

> ''مگر انسان کا حال یہ ہے کہ اس کا رب جب بھی اس کو آزمائش میں ڈالتا ہے اور اسے عزت اور نعمت دیتا ہے تو وہ کہتا ہے کہ میرے رب نے مجھے عزت بخشی اور جب کبھی وہ اسے آزمائش میں ڈالتا ہے اور اس کا رزق اس پر تنگ کردیتا ہے تو وہ کہتا ہے کہ میرے رب نے مجھے ذلیل کردیا۔ ہرگز نہیں۔ (یہ اس لیے ہے کہ) تم یتیم سے عزت کا سلوک نہیں کرتے اور دوسرے لوگوں کو مسکین کو کھلانا کھلانے پر نہیں اکساتے، اور میراث کا سارا مال سمیٹ کر کھا جاتے ہو اور مال کی محبت میں بری طرح گرفتار ہو، ہرگز نہیں، جب زمین کوٹ کوٹ کر ریت کے ذروں کی طرح بنا دی جائے گی اور تمہارا رب جلوہ فرما ہوگا اس حال میں کہ فرشتے صف در صف اس کے ساتھ ہوں گے۔'' (الفجر ۸۹: ۱۵۔۲۲)

"یقیناً کامیاب ہیں وہ لوگ جو اپنی نماز میں خشوع اختیار کرتے ہیں، جو لغو باتوں سے دور رہتے ہیں، جو زکوٰۃ کا فریضہ ادا کرتے ہیں اور جو اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرتے ہیں، سوائے اپنی بیویوں اور ان عورتوں کے جو ان کی ملک میں ہوں، کہ ان پر (محفوظ نہ رکھنے میں) وہ قابل مذمت نہیں۔ البتہ جو اس کے علاوہ کچھ اور چاہیں، وہی زیادتی کرنے والے ہیں اور جو اپنی امانتوں اور اپنے عہد و پیمان کا پاس رکھتے ہیں، اور جو اپنی نمازوں کی حفاظت کرتے ہیں، یہی لوگ وہ وارث ہیں جو میراث میں فردوس پائیں گے اور اس میں وہ ہمیشہ رہیں گے۔" (المومنون۲۳:۱۔۱۱)

ذیل کا اقتباس ایک مدنی سورۃ سے ہے:

"یہ ایک سورت ہے جس کو ہم نے نازل کیا ہے، اور اسے ہم نے فرض کیا ہے اور اس میں ہم نے صاف صاف نشانیاں نازل کی ہیں، شاید کہ تم سبق لو۔ زانیہ عورت اور زانی مرد دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو اور ان پر ترس کھانے کا جذبہ تمہیں اللہ کی اطاعت سے باز نہ رکھے۔ اگر تم اللہ اور روز آخرت پر ایمان رکھتے ہو اور ان کو سزا دیتے وقت اہل ایمان کا ایک گروہ موجود رہے۔ زانی نکاح نہیں کرے گا مگر ایک زانیہ یا مشرکہ کے ساتھ، اور زانیہ کے ساتھ کوئی نکاح نہیں کرے گا، مگر ایک زانی یا مشرک اور یہ حرام کر دیا گیا ہے اہل ایمان پر۔ اور جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگائیں، پھر چار گواہ لے کر نہ آئیں، ان کو اَسّی کوڑے مارو اور ان کی شہادت کبھی قبول نہ کرو۔ درحقیقت وہ فاسق ہیں، سوائے ان لوگوں کے جو اس حرکت کے بعد تائب ہو جائیں اور اصلاح کر لیں۔" (النور۲۴:۱۔۵)

باب ۳

حدیث کا آغاز اور اس کی نشو ونما

تمہید — مغربی سکالروں کا احوال — آنحضرتؐ کی اتھارٹی کی نوعیت — حدیث اور سنت یا زبانی اور عملی روایت — حدیث کی کلاسیکی مخالفت — علم حدیث کی نشو ونما۔

تمہید

جب تک آنحضرتؐ زندہ رہے، انہوں نے مسلمانوں کے لیے مذہبی اور سیاسی رہنمائی مہیا کی، قرآنی وحی کے ذریعے بھی اور خارج از قرآن اپنے کلام اور طرزِ عمل سے بھی۔ آپؐ کی وفات کے بعد قرآن تو باقی رہا، لیکن ان کی مستند ذاتی رہنمائی کا سلسلہ منقطع ہو گیا۔ پہلے چار خلفا نت نئے حالات سے اس طرح نمٹے کہ ان کے بارے میں قرآن کی روشنی میں اور پیغمبر کی تعلیمات کے مطابق فیصلے کیے۔

اگلی صدی (۵۰ سے ۱۵۰ ہجری (۶۷۰ سے ۷۶۷ء) جس میں ابتدائی الٰہیاتی فرقوں کا ظہور ہوا (جن کا باب ۵ میں ذکر آئے گا)، نیز جس میں قانون کے ارتقا کا پہلا مرحلہ سامنے آیا (جس پر ہم اگلے باب میں بات کریں گے)، ایک ایسے فینامنا کی نشو ونما کے لیے اہم تھی جسے غالباً سب سے بہتر الفاظ میں اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے کہ وہ آنحضرتؐ کی اور ان کے صحابہ کی ابتدائی نسل کی عدم موجودگی میں مذہبی ضابطۂ کار (Methodology) تھا۔ اس فینامنا کے پہلے ظہور کو حدیث یا پیغمبرؐ کی روایت کہتے ہیں، جس کو بعد میں کتابوں کے ایک سلسلے میں جمع کیا گیا جن میں سے چھ مجموعے جو تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) میں مرتب کیے گئے قرآن کے بعد اسلام کی تعلیمات کے دوسرے مستند ذریعے کے طور پر قبول کیے

گئے۔ اگرچہ مسلمانوں کی ایک بڑی اکثریت کا اب بھی یہ ایمان ہے کہ حدیث سچ مچ پیغمبرؐ کے قول و فعل کی نمائندگی کرتی ہے، تاہم مغرب کے علمائے اسلام اس معاملے میں عام طور پر شک میں مبتلا ہیں۔ ان میں سے بعض نے تو یہ کہا ہے کہ حدیث کو بطور آنحضرتؐ کے اسوہ اور ان کے صحابہ کے مذہبی رویوں کی علامت (index) کے بالکل ہی رد کر دینا چاہیے۔ ہم آگے چل کر زمانہ حال کے مسلمانوں کے ایک چھوٹے سے گروہ کی بات کریں گے کہ وہ بھی حدیث کا انکار کرنا چاہتا ہے، لیکن اس شعبۂ علم کے ارتقا کے بارے میں کسی علمی مطالعے کی بنیاد پر نہیں!

مغربی سکالروں کا احوال

پیشتر اس کے کہ ہم اسلامی تاریخ کے ابتدائی دور میں مذہبی شعبے کے ضابطۂ کار کی کوئی مثبت تصویر پیش کریں، جو بعد میں اسلام کی مذہبی نشوونما کے لیے فیصلہ کن ثابت ہوا۔ یہ ضروری ہے کہ ہم حدیث کے موضوع پر جدید مغربی سکالروں کی آرا کا تنقیدی نظر سے جائزہ لے لیں۔

اپنی کتاب Muhammedanishe Studien میں، جو اس موضوع پر اب تک ایک بنیادی کام چلا آتا ہے، آئی گولڈزیہر اعلان کرتے ہیں کہ حدیث کے وسیع ذخیرے سے ایسا حصہ قدرے اعتماد کے ساتھ چھانٹ کر الگ کرنا تقریباً ناممکن ہے جس کا تعلق مستند طور پر یا تو پیغمبرؐ کے ساتھ یا ان کے صحابہ کی اولین نسل کے ساتھ قائم کیا جا سکے۔ نیز یہ کہ حدیث کو پیغمبرؐ کی یا بلکہ ان کے صحابہ کی زندگی اور تعلیمات کا ریکارڈ سمجھنے کے بجائے مسلمانوں کی ابتدائی نسلوں کے رویوں اور نظریوں کا ریکارڈ سمجھنا چاہیے۔ گولڈزیہر نے البتہ یہ کہا کہ حدیث کا فینامنا اسلام کے بالکل ابتدائی زمانوں تک جاتا ہے۔ بلکہ انہوں نے اس امکان کو بھی تسلیم کیا کہ پیغمبرؐ کے زمانے میں حدیث کا کوئی غیر رسمی ریکارڈ موجود ہو۔ اگرچہ انہوں نے اس زمانے کے بعض مبینہ صحیفوں کے بارے میں شک و شبہے کا اظہار کیا لیکن وہ اپنی دلیل دیتے ہوئے کہتے ہیں، چونکہ حدیث کا ذخیرہ ہر آنے والی نسل میں بڑھتا ہی چلا گیا اور چونکہ ہر نسل میں حدیث کا مواد مسلم الٰہیاتی اور فقہی مذاہب کے مختلف اور عموماً باہم متضاد عقائد کے متوازی چلتا ہے اور ان کی عکاسی کرتا ہے، حدیث کے آخری مرتب مجموعے جن کا زمانہ تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) سے آگے چلتا ہے، ان کو مجموعی طور پر پیغمبرؐ کی اپنی تعلیمات اور طور

طریقے کے ماخذ کے طور پر ناقابل اعتبار قرار دینا چاہیے۔

ایک تصور جس کا سمجھنا ہمارے لیے بنیادی طور پر ضروری ہے، تاکہ ہم حدیث کی نشوونما کے بارے میں جان سکیں اور جسے کم از کم قرونِ وسطیٰ کے اسلامی ادوار میں علمی نمونوں کا مماثل سمجھا گیا ہے یا اسے حدیث میں پایا جانے والا مثالی رویہ سمجھا گیا ہے ''سنت'' کا تصور ہے۔ سنت کے لفظی معنی ہیں: ''ایسا راستہ جس پر چلا گیا ہو'' اور اسلام سے پہلے کے عرب اس سے وہ مثالی رویہ مراد لیتے تھے جو کسی قبیلے کے اجداد قائم کرتے تھے۔ چنانچہ اس ضمن میں اس تصور کے دو اجزا ہیں (الف) آنحضرتؐ کے عمل کی تاریخی حقیقت اور (ب) بعد کی نسلوں کے لیے اس کا معیاری مرتبہ۔ قرآن میں سنت کے لفظ کا استعمال ان معنوں میں کیا جاتا ہے جہاں مخالفینِ اسلام کو ملامت کے طور پر نئی ہدایت کے خلاف اپنے آباؤ اجداد کے مثالی رویے کا حمایتی بتایا جاتا ہے۔ قرآن خدا کی سنت کا بھی ذکر کرتا ہے یعنی معاشروں کے اوصاف یا ان کی تقدیر کے حوالے سے خدا کا رویہ۔ ایک ایسا رویہ جو کبھی تبدیل نہیں ہو سکتا۔ یہاں اس تصور کے دونوں اجزا دکھائی دیتے ہیں۔ یعنی ماضی کا رویہ (اس معاملے میں ذاتِ واحد کا) جو مستقبل میں بھی لاگو ہو کے رہے گا۔

اب گولڈزیہر کا کہنا ہے کہ اسلام کی آمد کے بعد مسلمانوں کے لیے سنت کے تصور کا مفہوم تبدیل ہو کر پیغمبرؐ کے مثالی رویے کی صورت اختیار کر گیا۔ یعنی وہ علمی نمونے جو ان سے مروی اقوال اور اعمال کی صورت میں سامنے آتے ہیں۔ یہ بات خود وسطی صدیوں کے مسلمانوں کے نظریے کے مطابق ہے۔ اس لیے گولڈزیہر کے لیے بھی اور قرونِ وسطیٰ کے مسلم نظریے کے لیے بھی حدیث اور سنت (اسلامی معنوں میں، نہ کہ قبل از اسلام معنوں میں) نہ صرف ہم عصر ہیں بلکہ متحد الاصل بھی ہیں (یعنی وہ دو مختلف چیزیں نہیں بلکہ ایک ہی چیز ہیں) ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ جہاں حدیث محض ایک اطلاع یا روئداد ہے، ایک نظریاتی چیز، وہاں سنت بھی ایک اطلاع اور خبر ہو جاتی ہے جب یہ ایک معیاری خصوصیت حاصل کر لیتی ہے اور مسلمانوں کے لیے ایک عملی اصول بن جاتی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی گولڈزیہر اس بات کا نوٹس بھی لیتے ہیں کہ شروع زمانے کی مسلم تصانیف میں ان دونوں کے درمیان فرق کی شہادت موجود ہے۔ اس طرح سے کہ وہ بعض اوقات ایک دوسرے سے ٹکرا بھی جاتے ہیں اور ان کے اس ٹکراؤ کا اعتراف بھی کیا جاتا ہے۔ اس لیے گولڈزیہر سنت کی تعریف بھی اس طرح کرتے ہیں کہ وہ ابتدائی مسلم امت کا اصل طرزِ زندگی ہے۔ (بخلاف معیاری طرزِ حیات کے)

لیکن اس سے ایک گمبھیر مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے جس کے متعلق گولڈزیہر ایک مکمل آگاہی کا اظہار نہیں کرتے۔ سنت ایک ہی وقت میں معیار پرمبنی اور واقعی کیسے ہو سکتی ہے، جبکہ معیاری اور واقعی باہم متناقض ہوں؟ یا حدیث اور سنت میں آویزش کیسے ہو سکتی ہے اگر دونوں ہمعصر اور متحد الاصل ہوں، اگر چہ ایک حدیث دوسری کے خلاف جا سکتی ہے اور ایک سنت دوسری سنت کے خلاف! گولڈزیہر کے وقت سے کوئی باضابطہ کوشش اتنے بنیادی مسئلے کو حل کرنے کے طریقے دریافت کرنے کی نہیں کی گئی، جن سے اس ابتدائی زمانے میں اسلام کی نشوونما کو سمجھنے میں مدد ملتی۔ بلکہ بعد کے اختصاصی سکالروں نے وضاحت کے ساتھ اس مسئلے کی تشکیل بھی نہیں کی، اور اختراعی صلاحیت کا زیادہ حصہ تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) میں حتمی ترتیب پانے والے حدیث کے ذخیرے کو بے اعتبار کرنے میں صرف کر دیا۔ ہم ابھی اس دھندلے دور کی ایک معقول تصویر پیش کرنے کی کوشش کریں گے جس کے لیے بہت ناکافی ریکارڈ ملتا ہے اور کوئی براہِ راست ماخذ بھی مہیا نہیں ہے۔

گولڈزیہر کے بعد سکالروں کے ایک سلسلے نے ان کی طرف سے دوش بدوش رکھی ہوئی فکر کی دونہجوں میں سے ایک نہج کو ترقی دی، لیکن چونکہ مسئلے کو واضح طور پر ذہن میں نہیں رکھا گیا تھا، تضاد کے دونوں پہلوؤں کے ساتھ جن کا ذکر اوپر ہوا کچھ تشدد کا سا سلوک ہوا۔ ڈی ایس مارگولیوتھ نے اپنی کتاب Early Development of Islam میں اس رائے کا اظہار کیا کہ (۱) پیغمبرؐ نے اپنے پیچھے کوئی ضابطے یا مذہبی فیصلے نہیں چھوڑے تھے، یعنی قرآن کے باہر انہوں نے نہ کوئی سنت چھوڑی تھی اور نہ حدیث (۲) کہ وہ سنت جس پر محمدؐ کے بعد ابتدائی دور کی مسلم امت نے عمل کیا وہ پیغمبرؐ کی سنت بالکل نہیں تھی بلکہ وہ قبل از اسلام کے عربوں کے رواج تھے، جن میں قرآن کے اثر سے کچھ ترمیم ہو گئی تھی اور (۳) یہ کہ بعد کی نسلوں نے دوسری صدی ہجری (آٹھویں صدی عیسوی) میں ان رواجوں کو پایۂ استناد اور معیار بندی کی صلاحیت عطا کرنے کے لیے سنتِ نبوی کا تصور قائم کیا اور اس تصور کو حقیقت بنا کر پیش کرنے کے لیے حدیث کا ایک مشینی طریق عمل گھڑ لیا۔ ایچ لامنس اپنی کتاب Islam: Beliefs & Institutions میں اسی نقطۂ نظر کا اظہار کرتے ہیں اور دوٹوک انداز میں اعلان کرتے ہیں کہ سنت پہلے آئی ہو گی اور حدیث کی صورت میں اس کی تشکیل بعد میں ہوئی ہو گی۔

ان دو مصنفوں میں سے کوئی بھی یہ نہیں پوچھتا اور نہ اس سوال کا فیصلہ کرتا ہے کہ آیا امت اسلامی کی یہ ابتدائی سنت اس لیے سنت سمجھی جاتی تھی کہ یہ دراصل قبل از اسلام عربوں کی

ریت تھی یا اس لیے کہ قرآن نے اس میں اصلاح و ترمیم کر لی اور باقی کو خاموشی سے منظور کر لیا۔ کیونکہ اگر بات وہ ہو جو بعد میں بیان ہوئی، تو یہ مذہبی نظریے میں (اور یہ نظریہ وہ ہے جو یہاں زیر بحث ہے) قبل از اسلام رواجوں اور سنت کے درمیان تعلق کو ختم کر دیتی ہے۔ پھر سنت کی اس تعریف پر دو طرح کے اعتراضات ہیں۔ ایک منطقی اور دوسرا تاریخی۔ منطقی اعتراض یہ ہے کہ جیسا کہ ہم دیکھ آئے ہیں، معیار بندی کا معاملہ سنت کے تصور کا ایک جزوِ لاینفک ہے اور درحقیقت یہ مصنفین سنت کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ یہ ابتدائی مسلم امت کا معیاری معمول ہے۔ یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ گولڈزیہر نے سنت کی جو دو متوازی لیکن ساتھ ہی متناقض تعریفیں کی ہیں، یعنی ایک طرف معیاری طور طریقہ اور دوسری طرف واقعی اور موجود طرزِ عمل ان دونوں کو باہم ملا کر ایک خود متناقض (self contradictory) کل میں بدل دیا گیا ہے۔ اب اگر امت کا واقعی طرزِ عمل سنت تھا یعنی معیاری معمول تو یہ بات کہنے کی کیا تک ہے کہ واقعی معمول کو پیغمبرؐ کی سنت بنا کر اس کو معیاری وصف عطا کیا جانا تھا۔ تاریخی اعتراض جسے ہم آگے کھول کر بتائیں گے وہ اس تھیسس کے خلاف ہے جو مارگولیوتھ نے قدرے تفصیل کے ساتھ صاف صاف بیان کیا ہے اور جسے پروفیسر جے شاخت نے مان لیا ہے۔ جن کے نظریات پر ہم آگے چل کر بحث کریں گے، وہ یہ کہ قرآن سے باہر پیغمبرؐ نے بمشکل کوئی میراث چھوڑی ہے۔

پروفیسر جے شاخت نے مسلم فقہ اور اسلام میں قانونی نظریے کا ارتقا کے موضوع پر جو تحقیقی مطالعے کیے ان کے طفیل وہ حدیث کے عمومی کیرکٹر کی تشخیص زیادہ مربوط انداز میں کر سکے ہیں۔ لیکن احادیث کی خصوصیت کے بارے میں ان کے نظریات بنیادی طور پر وہی ہیں جو فقہی روایات کے بارے میں ہیں۔ اس باب میں ہمارا موضوع اسلام میں قانون کی نشوونما نہیں ہے۔ بلکہ حدیث کے کیرکٹر کے بارے میں شاخت کی آرا ہیں جنہوں نے مصنف کو ان کی کتاب Origins of Muhammaden Jurisprudence کے غالب حصے میں مصروف رکھا ہے۔ شاخت کا دعویٰ ہے کہ ان کی تحقیق بنیادی طور پر اس فیصلے کی تصدیق کرتی ہے جس پر ان کے پیشرو گولڈزیہر اور مارگولیوتھ اسلام کی پہلی ڈیڑھ صدی میں حدیث اور سنت کے تصورات کے بارے میں پہنچے تھے اور یہ کہ وہ ان دو سے آگے اپنی صرف اس دریافت میں جاتے ہیں کہ جب پہلی دفعہ احادیث کا رواج پڑا تو ان کا حوالہ پیغمبرؐ تک نہیں جاتا تھا، بلکہ پہلے مرحلے میں وہ تابعین سے منسوب ہوتی تھیں۔ پھر اگلے مرحلے میں وہ صحابہ سے

منسوب ہونے لگیں اور آخر میں کچھ وقت کے بعد ان کا حوالہ خود پیغمبر تک پہنچنے لگا۔ شاخت کے نظریات کا خلاصہ ذیل کے اقتباس میں دیا جاتا ہے:

''اس کتاب کے پہلے حصے سے جو اہم نتائج اخذ کیے جانے چاہئیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ اگر عمومی طور پر بات کی جائے تو قدیم فقہی مذاہب کی زندہ روایت جو بڑی حد تک انفرادی استدلال پر مبنی تھی، پہلے آئی پھر یہ کہ دوسرے مرحلے میں اسے صحابہ کی نگرانی میں دے دیا گیا۔ (یعنی کم وبیش تابعین کے بعد) پھر یہ کہ خود پیغمبرؐ سے منسوب احادیث نے جن کی محدثین نے دوسری صدی ہجری کے وسط میں اشاعت کی، اس زندہ روایت میں خلل بھی ڈالا اور اس پر اثر انداز بھی ہوئیں اور یہ کہ صرف شافعی (۱۵۰۔۲۰۴ ہجری) نے پیغمبرؐ سے مروی احادیث کے لیے سب سے اعلیٰ درجۂ استناد حاصل کیا''

شاخت دراصل مارگولیوتھ اور لامنز (Lammens) کے نقطۂ نظر کا اتباع بھی کرتے ہیں اور اس کی تکمیل بھی کرنا چاہتے ہیں۔ لگتا ہے کہ وہ اس حقیقت کو نہیں پہچانتے کہ جیسا کہ ہم نے اوپر واضح کرنے کی کوشش کی ہے ایک طرف گولڈزیہر اور دوسری طرف ان سکالروں کی جوڑی کے درمیان ایک بنیادی فرق ہے۔ اول الذکر کی رائے ہے کہ احادیث اور سنت (اسلامی دور میں) لازماً متحد الاصل تھے، جبکہ مؤخر الذکر دو سکالروں کے نزدیک سنت یا مسلم امت کا (قبل از اسلام رواجوں پر مبنی) طرزِ زندگی دُنیوی طور پر احادیث سے تقریباً ایک صدی قبل کی چیز تھی۔ شاخت نے ان دو مصنفوں سے ''امت کا معیاری طرز عمل'' کی اصطلاح بھی لے لی ہے تا کہ سنت یا زندہ رواج کی خصوصیت بیان کی جا سکے اور ہم مارگولیوتھ اور لامنز پر اپنی تنقید کے سلسلے میں وہ منطقی تضاد دیکھ چکے ہیں جو اس تصور میں پایا جاتا ہے۔

حدیث کے کیرکٹر کے بارے میں شاخت کا استدلال دو حصوں میں ہے۔ اول اس شہادت کی بنیاد پر جو انہیں محمد ابن ادریس الشافعیؒ (۱۵۰۔۲۰۴ ہجری/ ۷۶۷۔۸۱۹عیسوی) کی تصانیف سے ملتی ہے وہ اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ تقریباً دوسری صدی ہجری (آٹھویں صدی عیسوی) کے وسط تک پیغمبرؐ سے منسوب احادیث کا کوئی وجود ہی نہیں تھا۔ اور اس وقت تک رواج یا سنت کو سنت نبوی نہیں سمجھا جاتا تھا، بلکہ امت کی سنت قرار دیا جاتا تھا۔ اگر چہ مثال

کے طور پر مدینے میں جو سنت تھی وہ عراق کی سنت سے مختلف تھی) اس لیے کہ یہ انفرادی فقہا کی آزاد توجیہہ کا ماحصل تھی اور آخری بات یہ کہ فقہا کی طرف سے پیغمبرؐ سے مروی احادیث کے خلاف قدرتی مزاحمت کو امام شافعیؒ کی کوششوں نے توڑا جنھوں نے پہلی دفعہ اسلام کے فقہی نظریے میں سنت نبوی کے تصور کو منظم طریقے سے داخل کیا۔ دوسرے یہ کہ احادیث کے کچھ ابتدائی اور کچھ بعد کے نسخوں کے موازنے سے شاخت یہ دیکھتے ہیں کہ یا تو بعد کے دور میں کچھ احادیث ایسی تھیں جو اس سے پہلے دور میں نہیں تھیں، اس لیے یہ حدیثیں گھڑی ہوئی تھیں، یا یہ کہ بعد کی روایات (versions) پہلی روایات سے زیادہ بھرپور ہیں۔ اس لیے بعد کے مجموعوں میں جعل سازی کے ذریعے توسیع کی گئی تھی۔ جہاں تک استدلال کے پہلے حصے کا تعلق ہے، جس میں مارگولیتھ کے مفروضے کی زیادہ مفصل اور عالمانہ توثیق پائی جاتی ہے۔ (اس مفروضے میں پہلی بار شافعیؒ کا نام لیا گیا) ہم خود اپنا مفروضہ قائم کرتے ہوئے یہ دکھانے کی کوشش کریں گے کہ یہ صورتِ حال کا بہت ہی سادہ سا بیان ہے اور بجائے اسلام کی ابتدائی نشوونما پر روشنی ڈالنے کے یہ اسلام کی مذہبی تاریخ کے لیے غیر ضروری طور پر لاینحل مسائل پیدا کر کے اسے اور زیادہ مبہم بنا دیتا ہے۔

دوسرا حصہ جہاں میرے علم میں پروفیسر شاخت پہلے سکالر ہیں جنھوں نے فقہی روایات کا، ان کی تاریخی ترتیب میں وسیع اور باضابطہ موازنہ کیا ہے۔ وہ بلاشک وشبہ سائنسی مزاج کے ہیں اور اپنے طریق کار میں بہت صائب! ان کے طریقے کو دیکھ کر انسان چاہتا ہے کہ کاش حدیث کے سارے میدانوں میں اس پر عمل کیا جاتا۔ لیکن اتنی ہی اہم یہ بات ہے کہ یہ طریقہ احتیاط سے برتا جائے اور ہم اس بارے میں پوری طرح باوثوق ہونے چاہئیں کہ یہ آخر کیا کچھ حاصل کر سکتا ہے، یا کیا چیز ثابت کر سکتا ہے یا اسے جھٹلا سکتا ہے۔ چنانچہ پروفیسر شاخت (Orgins صفحہ ۱۴۱) یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ جس زمانے میں حسن بصریؒ نے کٹر عقائد پر مبنی علمی مقالہ سپردِ قلم کیا ہے۔ (جس کا اس باب میں آگے ذکر کیا جائے گا) اس وقت کٹر عقائد کی نوعیت کی کوئی احادیث موجود نہیں تھیں۔ یہ وہ اس بات سے ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ حسنؒ ایسی احادیث کا ذکر بالکل نہیں کرتے۔ اب جیسا کہ ہم آگے دیکھیں گے، حسنؒ اس بارے میں سنت نبوی کا صراحتاً ذکر کرتے ہیں۔ لیکن وہ یہ بات بھی واضح طور پر کہتے ہیں کہ مسئلہ زیر بحث میں (یعنی الوہی جبریت کے مقابلے میں انسانی ارادے اور عمل کی آزادی) آنحضرتؐ کی طرف سے یا ان کے صحابہ کی طرف سے کوئی واقعی روایت نہیں ہے اور یہ کہ

انہوں نے خود ہی (اور غالباً اسی طرح کا نظریہ رکھنے والے دوسرے لوگوں نے بھی) انسانی آزادی کے تھیسس کے بارے میں مباحث کی ابتدا کی ہے۔ سنت سے یہاں مقصد یہ ہے کہ نہ تو آنحضرتؐ نے اور نہ صحابہ نے ایسا طرزِ عمل اختیار کیا جو الوہی جبریت کے عقیدے کی مطابقت میں ہوتا، جس کے بارے میں حسن بصریؒ بتاتے ہیں کہ "لوگوں کی نئی اختراع ہے" چنانچہ اس سلسلے میں ایک واضح زبانی حدیث کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اگرچہ سنت کی اصطلاح کے جائز معنی ہیں جس طرح کہ حسنؒ نے اسے استعمال کیا ہے۔ اس سے جو بات ثابت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ اس مسئلے پر بعد کی احادیث جو کچھ آنحضرتؐ سے منسوب کرتی ہیں اس کا تعلق لفظی طور پر آپؐ سے نہیں ہے، چنانچہ اسے بعد کی تدوین سمجھنا چاہیے۔ اگرچہ اب بھی یہ کہنا بالکل جائز ہوگا کہ خلافِ جبریت حدیث آنحضرتؐ اور شروع کے صحابہ کی سنت کی ترجمانی کرتی ہے لیکن یہ کہنا کہ کسی طرح کے راسخ عقیدے کی کوئی حدیث موجود ہی نہیں تھی، ایک دوسرا مسئلہ ہے۔ ہم یہ کیسے فرض کر سکتے ہیں کہ ان مسائل پر کوئی حدیث نہیں تھی۔ مثلاً خدا کی وحدت کی اہمیت کے بارے میں اور اسی طرح سینکڑوں دوسرے مسائل کے بارے میں۔

اس طرح کے تاریخی تقابلی مطالعے کی دوسری مثالیں بھی دی جا سکتی ہیں، لیکن زیر بحث معاملے کو واضح کرنے کے لیے ہم نے صرف ایک مثال دی ہے۔ دوسری بنیادی طور پر ناقابل انتقال (inalienable) مشکل جو اس میدان میں تاریخی نقاد کو پیش آتی ہے وہ بعض بیانات کی سچائی کو فرض کر لینا اور ان کی بنیاد پر دوسرے بیانات کے بارے میں رائے قائم کرنا ہے۔ یہ مشکل حد سے زیادہ نمایاں ہو جاتی ہے ایک سادہ لوح اور سریع الاعتقاد (credulous) مؤرخ کے معاملے میں بھی اور ایک بہت زیادہ متشکک ذہن کے معاملے میں بھی۔ اس کے بعد ایک ناگزیر ذاتی رجحان آتا ہے جو ایک متضاد نتیجے تک لے جا سکتا ہے۔ ایک ہمدردانہ فہم رکھنے والا شخص اپنے نتائج سے سریع الاعتقاد کو بھی اور جارحانہ متشکک کو بھی چیلنج کر سکتا ہے۔ ہم اسے ایک مثال سے واضح کرتے ہیں۔ ایک واقعہ بیان کیا گیا ہے کہ اموی خلیفہ ابراہیم بن الولید ایک دفعہ مشہور محدث ابن شہاب زہری کے پاس ایک کتاب لے کے آیا اور ان سے کہا کہ اس کتاب میں جو بیانات ہیں، ان کو وہ حدیث کے طور پر لوگوں تک پہنچائیں۔ یہ سن کر زہری (م ۱۲۴ ہجری/۷۴۲ عیسوی) نے ضمیر کی کسی خلش کے بغیر جواب دیا۔ "ہاں تو میرے سوا اور کون آپ سے یہ احادیث بیان کر سکتا تھا؟" مسلم روایت میں زہری کا تصور ایک پارسا انسان اور قابل اعتماد محدث کا ہے، لیکن اس وقت کے دوسرے پارسا

اشخاص کے بخلاف اموی خلفا کے ساتھ زہری کے اچھے تعلقات تھے۔ کیا یہ کہانی سچ ہو سکتی ہے؟ گولڈزیہر اسے سچ مانتے ہیں اور اسے اس بات کا ایک بڑا ثبوت قرار دیتے ہیں کہ اموی اپنے مفاد کی خاطر حدیث پر اثر انداز ہوئے تھے۔ گولڈزیہر اس بات کو بھی مانتے ہیں کہ زہری ایک پارسا انسان تھے، لیکن ساتھ ہی یہ وضاحت بھی کرتے ہیں کہ زہری نے امویوں کے ساتھ حدیث میں جعل سازی پر کسی بدنیتی سے تعاون نہیں کیا تھا، بلکہ ریاست کے استحکام کی خاطر کیا تھا اور یہ کہ اگرچہ ''بعض اوقات وہ اس معاملے میں ضمیر کی خلش محسوس کرتے تھے، لیکن وہ غیر معینہ مدت تک سرکاری حلقوں کے دباؤ کا مقابلہ نہیں کر سکتے تھے۔''

(Muhammedanishe Studien II، صفحہ ۳۸)

یہ بات کہ ایک دوسرے کی مخالف سیاسی جماعتوں نے عمومی رائے کو حدیث کے ذریعے متاثر کرنے کی کوشش کی اور اس غرض کے لیے حدیث کے اکابر کا نام لیا، ایسی حقیقت ہے جس سے اسلام کی ابتدائی تاریخ سے واقفیت رکھنے والا کوئی شخص بھی انکار نہیں کرے گا۔ اسی طرح یہ بات کہ زہری نے ایسی سرکاری آرا کی، جنھیں انھوں نے اسلام کی روح کے موافق سمجھا ہو، ریاست کے مفاد کی خاطر حمایت بھی کی ہو، یہ بھی تسلیم کی جا سکتی ہے۔ زہری کی پارسائی اور حدیث میں ان کا قابل اعتماد علم۔ کوئی ایسا تاثر نہیں ہے جو کئی سال گزرنے کے بعد قائم ہوا ہو، بلکہ مالک بن انسؒ (م ۱۷۹ ہجری، ۷۹۵ عیسوی) کے پائے کے عالم ان سے براہِ راست احادیث کی روایت کرتے ہیں۔ ان حالات میں انسان یہ باور کرنے کی طرف مائل ہوتا ہے کہ زہری کے متعلق اموی حدیث کو بے اصول طور پر پھیلانے والی اوپر کی کہانی ایک روایتی اسطور ہے جسے عباسی حکومت کے دور میں امویوں کو بدنام کرنے کے لیے سامنے لایا گیا۔ یا 'جیسے کہ اس سے بھی زیادہ ترین قیاس ہے' زہری کے بعض شاگردوں نے (اس واقعے کی روایت کا تعلق بھی زہری کے ایک شاگرد سے ہے) اس قصے کو اس لیے نشر کیا کہ بطور ایک محدث اعظم کے زہری کے مرتبے میں اضافہ کیا جائے، جن کی سند کے بغیر اس کے دور میں کوئی حدیث بھی صحیح نہیں سمجھی جاتی تھی۔

انھی طرح کے اسباب کی بنا پر ہمیں اس بنیادی طور پر درست اصول کو کچھ احتیاط اور تحفظ کے ساتھ استعمال کرنا چاہیے کہ ایک سابق بیان واقعہ ضرور سچ ہو گا یا کم از کم کچھ عرصہ بعد والے بیان سے زیادہ سچ ہو گا۔ اس طرح ہم بعد کے بیانات کی نسبتاً بھرپور کیفیت کی اس بنا پر مذمت کر دیں گے کہ اس میں جعلی اضافے کیے گئے ہوں گے۔ اس اصول کی صحت کے

بارے میں ہمارے تحفظ کا اطلاق زیادہ خصوصیت کے ساتھ بہت ابتدائی زمانے پر ہونا چاہیے جب حدیث جمع کی جا رہی تھی اور اسے مدون کیا جا رہا تھا۔ یہ قطعی ممکن ہے اور درحقیقت معقول بھی کہ اس ابتدائی دور میں کسی حدیث کے پہلے بیان میں یہ ممکن نہ تھا کہ اس میں تمام متعلقہ حقائق اور تفصیلات کا ذکر ہو، کہ یہ چیزیں تو صحابہ اور تابعین کے ساتھ وسیع تر روابط کے طفیل مہیا ہوئیں۔ بحیثیت مجموعی ایک دم تشکیک کے بجائے ایک صحت مند احتیاط میں اس بات کا امکان ہے کہ وہ انسان کو قابل امتیاز اور تعمیری نتائج تک پہنچا دے۔

پیغمبرؐ کے اقتدار و اختیار (Authority) کی نوعیت

جب اختیار کی بات ہوتی ہے تو قرآن تواتر کے ساتھ رسول اکرمؐ کو خدا کے ساتھ کھڑا کرتا ہے اور بہت سی آیات میں مومنین کو حکم دیا جاتا ہے کہ وہ خدا کا اور خدا کے رسولؐ کا اتباع کریں۔ مسلمان کم از کم پہلی صدی ہجری (ساتویں صدی عیسوی) کے موڑ پر، نیز مستشرقین کی اکثریت، اس کا یہ مطلب سمجھتے ہیں کہ آنحضرتؐ کا یہ اختیار قرآن کے باہر آپؐ کے زبانی اور علمی رویے کے بارے میں ہے۔ درحقیقت مسلمانوں کے لیے قرآنی سند ایک ایسی چیز ہے جو خود پیغمبرؐ کے اختیار سے اوپر ہے جو اس کے احکام اور فیصلوں کے تحت کھڑے ہوئے خود اس کے صرف پہنچانے والے ہیں۔ پھر اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ خود آنحضرتؐ بڑی احتیاط سے قرآنی اعلانات اور اپنے روز مرہ قول و فعل کے درمیان فرق کرتے تھے، اگرچہ قرآن خود ایک تاریخی سیاق میں ظاہر ہوا اور اس کا ایک اچھا خاصا حصہ خاص واقعات سے متعلق ہے۔

تاہم مارگولیوتھ کا کہنا ہے کہ قرآن میں جہاں جہاں خدا اور رسولؐ کا ذکر ساتھ ساتھ آیا ہے، اور اس بات کا تعلق خود قرآن کے متن سے ہے تو خدا کا اختیار اور محمدؐ کا اختیار جو الوہی وحی کا انسانی ذریعہ ہیں دونوں ایک دوسرے سے الگ نہیں کیے جا سکتے۔ وہ بالکل ایک ہیں، ان کا حوالہ صرف درونِ قرآن ہی ہے۔ یہاں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ محمدؐ کی بیرون قرآن کوئی سنت نہیں تھی جو کسی حدیث میں مدوّن ہو سکتی۔ یہ نظریہ خود قرآن کی بنیاد پر ناقابل دفاع دکھائی دیتا ہے۔ جہاں بہت سے حالات میں جن میں قرآن خدا کے اور پیغمبرؐ کے اختیار کی بات کرتا ہے تو اس کی تعبیر عام مفہوم میں یوں کی جانی چاہیے کہ اس کا تعلق خود قرآن کے احکام سے ہے۔ وہاں ایسے حالات بھی ہیں جن میں ظاہر طور پر ایسا نہیں ہوتا۔ مثال کے طور

پر وہ صورتِ حال لیجئے جہاں قرآن ایک تنازعہ کا ذکر کرتا ہے۔ (جو مفسرین کے نزدیک آنخضرتؐ کے اس فیصلے سے پیدا ہوا جو انہوں نے کسی مہم سے واپسی پر مالِ غنیمت کی تقسیم کے بارے میں دیا تھا) اور کہتا ہے "سو جو چیز تم کو پیغمبرؐ دیں وہ لے لو اور جس سے منع کریں اس سے باز رہو۔" (الحشر ۵۹:۷) دوسری آیت میں قرآن کہتا ہے "تمہارے پروردگار کی قسم یہ لوگ تب تک مومن نہیں ہوں گے جب تک اپنے تنازعات میں تمہیں منصف نہ بنائیں اور جو فیصلہ تم کر دو اس سے اپنے دل میں تنگ نہ ہوں، بلکہ اس کو خوشی سے مان لیں۔" (النسا ۴:۶۵) اس انتباہ کا تعلق امت کے ایک اندرونی تنازعے کے ایک خاص واقعے سے ہے اور اسی طرح کی دوسری مثالیں بھی قرآن میں ملتی ہیں۔ یہاں نکتہ یہ ہے کہ قرآن میں یہ اور اسی طرح کے دوسرے واقعات صرف اس لیے بیان کیے گئے ہیں کہ امت میں بعض شدید قسم کی مشکلات اٹھ کھڑی ہوئی تھیں جنہوں نے آنخضرتؐ کے اس اختیار کو جو انہیں بطور منصف کے حاصل تھا، خطرے میں ڈال دیا تھا۔ اگر، جیسا کہ عام حالات میں آپؐ کے اختیار کو سب لوگ برضا و رغبت قبول کر لیتے اور اس کے بارے میں بعض حلقوں میں کوئی جھگڑا نہ ہوتا تو قرآن کبھی مداخلت نہ کرتا۔ اس سے لازماً یہ بات سامنے آتی ہے کہ آنخضرت کو قرآن سے باہر ایک مسلمہ اختیار حاصل تھا اور انہوں نے اسے استعمال بھی کیا تھا۔ جس سے انہوں نے فیصلے بھی کیے اور اخلاقی اور قانونی فرمان بھی صادر کیے۔ قرآن تو فی الحقیقت "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوۂ حسنہ" (الاحزاب ۳۳: ۲۱) کی بات بھی کرتا ہے۔ گویا کہ ایک مثالی اسوہ موجود تھا، یعنی قرآنی وحی کے علاوہ رسول اللہ کی سنت۔ ظاہر ہے کہ مارگولیتھ کے اس خیال کی بنیاد کہ پیغمبرؐ نے جو اخلاقی اور قانونی ضابطے اور نظائر چھوڑے وہی تھے جو قرآن میں بیان ہوئے ہیں، اس خیال کی بنیاد وہ گفتگو ہے جو امام شافعیؒ اور بعض معتزلہ کے درمیان ہوئی۔ جسے انہوں نے اپنی تصانیف میں نقل کیا ہے۔ وہی معتزلہ جو حدیث کے مخالف تھے اور جن کا کہنا یہ تھا کہ وہ صرف قرآن کو سند مانتے ہیں لیکن ہم دوسرے حصے میں دکھائیں گے کہ اس تنازعے کی اصل نوعیت کیا ہے اور یہ حقیقت سامنے لائیں گے کہ اہل کلام (عقلیت پسند) یا معتزلہ نے درحقیقت قرآن کے علاوہ اور بہت کچھ قبول کر لیا تھا۔

لیکن اگر ہماری دلیل کسی طرح بھی صحیح رہی ہے تو اس دلیل سے ایک دوسرا نتیجہ سامنے آتا ہے جس سے صورتِ حال قابلِ فہم ہو جاتی ہے۔ وہ نتیجہ یہ ہے کہ امت کی مذہبی، معاشرتی اور اخلاقی زندگی سے متعلق بنیادی معاملات سے باہر سنت نبوی بہت وسیع و عریض

نہیں ہوسکتی تھی۔ کجا کہ وہ روزمرہ زندگی کی تمام تفصیلات کو اپنے عظیم و وسیع حجم میں ضم کر لیتی۔ جیسا کہ قرونِ وسطیٰ کی شریعت اور حدیث کی کتابیں ہمیں بتاتی ہیں۔ شہادت بحیثیت مجموعی اس امر کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ ایسے حالات جن میں آنحضرتؐ کو کوئی فیصلہ کرنا ہوتا تھا یا بااختیار طور پر اعلان کرنا ہوتا تھا، یا جہاں وہ ایسا کرنے پر اپنے آپ کو مجبور پاتے تھے۔ وہ ہنگامی (adhoc) حالات ہوتے تھے۔ عام حالات میں مسلمان روزمرہ زندگی کے معاملات اور معاشرتی امور جاری رکھتے اور اپنے چھوٹے چھوٹے اختلافات آپس میں طے کر لیتے۔ یہ نظریہ آنحضرتؐ کے پیغمبر سیاست دان ہونے کے عمومی کردار سے مطابقت رکھتا ہے۔ وہ بنیادی طور پر ایک قانون دان نہیں تھے، بلکہ ایک مذہبی اور سیاسی مصلح تھے۔ کوئی بھی شخص جو قرآن کا بغور مطالعہ کرتا ہے اسلامی اصلاح کے تدریجی کردار کا نوٹس لیے بغیر نہیں رہ سکتا۔ مثلاً آنحضرتؐ کے مشن کی ابتدا کے کئی سال بعد تک شراب نوشی کی اجازت رہی۔ پھر ایسی تدابیر کی گئیں جن سے پینے پر کچھ پابندی عائد ہو اور آخر میں شراب کا استعمال پوری طرح ممنوع کر دیا گیا۔ پھر یہ ہے کہ بہت سے بلکہ شاید سب اہم سیاسی اور قانونی کارروائیوں اور اصلاح کے اقدامات میں آنحضرتؐ نے غیر رسمی طور پر اپنے بڑے صحابہ کے ساتھ اور کبھی کبھار کھلے بندوں امت کے افراد کے ساتھ بھی مشورہ کیا۔ قرآن اس بارے میں بہت واضح ثبوت مہیا کرتا ہے۔ بعض اوقات جو مشورہ دیا جاتا اس میں تضاد ہوتا اور بعض نکات میں تو اس کے اندر اتنا تضاد دیکھنے میں آتا کہ (چونکہ یہ گروہی اعمال کی حیثیت رکھتا تھا) یہ خود آپؐ کو چیلنج کرنے کی حد تک پہنچ جاتا۔ سنت نبوی میں جمہوریت اور مذہبی اختیار (authaority) ایسی نفاست کے ساتھ متوازن کیے گئے تھے کہ جس کا بیان نہیں ہوسکتا۔

لیکن آنحضرتؐ جب کسی فیصلے پر پہنچ جاتے تو اس کا مذہبی اور لازمی اور ناگزیر کیریکٹر ایسا ہوتا کہ قرآن کسی امکانی منحرف کا ہر طرح کا شک رفع کر دیتا۔ پھر یہ کہ خود آپؐ کی زندگی اور کردار میں مذہبی روح سرایت کیے ہوئی تھی۔ اگر ہم نظری طور پر مسلمانوں کی وسطی زمانوں کی روئدادوں میں پیغمبرؐ کے متعلق ہر انفرادی بیان کو شک کی نظر سے بھی دیکھیں تو معاملے کی صورت ایسی ہے کہ ہم اس نتیجے پر پہنچے بغیر نہیں رہ سکتے کہ اپنے صحابہ کی رائے میں ان کی زندگی دین میں ایک مثالی نمونہ تھی اور اس لیے معیاری تھی۔ کسی کا یہ کہنا کہ نو، یا بلکہ پندرہ دہائیاں بعد تک یہ صورتِ حال نہیں تھی جب رسول اکرمؐ سے متعلق معلومات مہیا کرنے کے صاف اور ہر طرح سے مکمل ذریعے کے طور پر باضابطہ حدیث کو مدوّن کیا گیا تھا تو اس

بات کو معاصر تاریخ نویسی کے سطحی اور غیر معقول سائنسی اسطور کے طور پر رد کر دینا چاہیے۔ لیکن یہ اسطور، یہ فرضی کہانی خودصورتِ حال کی بہت اہم چیستان سے پیدا ہوتی ہے۔ اگر آنخضرتؐ کی بول چال اور عمل مسلمانوں کے لیے مذہبی طور پر معیاری سمجھے جاتے تھے تو یہ ایک غیر معمولی بات ہوگی کہ ان سنتوں کا اس زمانے میں کوئی ریکارڈ محفوظ نہ کیا گیا ہو، جس طرح کہ قرآن کا ریکارڈ رکھا گیا اور اسے محفوظ بھی کر لیا گیا۔ سوائے بعض دستاویزات کے جن کا تعلق معاہدوں وغیرہ سے تھا۔ علاوہ ازیں قانون کے عمومی اور بنیادی نکات پر اتفاق کے باوجود زیادہ تر معاملات میں تفصیلی رواج اور عمل مختلف مکاتب میں مختلف ہوتا تھا اور ہر علاقائی مکتب، مثلاً مدنی اور عراقی اسے سنت کہہ کر اس پر عمل کرنے کا دفاع کرتے تھے۔ اگر سنت کا آخری حوالہ پیغمبرؐ کا اسوہ ہے۔ تو پھر مختلف سنتیں وہ خاص ''سنت'' نہیں کہلائی جاسکتیں۔ چنانچہ وہ مقامی مسلم لوگوں کا معمول ہی سمجھا جانا چاہیے۔ رہے پیغمبرؐ تو یہ باور ہوتا ہے کہ یا تو انہوں نے اپنے رویے میں ان معاملات سے متعلق بمشکل کوئی نظائر چھوڑے تھے، یا اگر چھوڑے تھے تو انہیں سنت نہ سمجھا گیا اور نہ انہیں لازمی قرار دیا گیا۔

رہا مسلمانوں کا وہ معمول جو آنخضرتؐ کے بعد کے زمانے میں رہا اور وہ تصورات جن کی بنا پر وہ اس معمول پر کاربند تھے، ہم ان کا اس باب کے اگلے حصے میں زیادہ تفصیل سے تجزیہ کریں گے۔ جہاں تک ان دو متبادل صورتوں کا تعلق ہے، جو پیغمبرؐ کے متعلق نظریاتی طور پر پیش کی جاتی ہیں، جن کو کچھ تو دبے دبے اور کچھ کھلے انداز میں حدیث اور سنت پر جدید لکھنے والوں نے قبول کیا ہے، ہماری تحقیقات اب تک ہمیں یہاں تک لے گئی ہے کہ ہم ان دونوں کو رد کر دیں۔ ایسا کرنا بہت ضروری ہے تاکہ صورتِ حال میں مطلوبہ معقولیت لائی جا سکے۔ تاہم اس معمے کو حل کرنے کے لیے دو اہم نکات سامنے لانا ضروری ہیں۔ پہلا یہ کہ یہ اندیشہ ضرور رہا ہوگا کہ اگر قرآن کے باہر پیغمبرؐ کے اقوال کو باضابطہ طور پر ریکارڈ کیا جاتا تو یہ بآسانی قرآن کے متن کے ساتھ خلط ملط کیے جاسکتے تھے، جو متن کہ خود پیغمبرؐ نے لوگوں تک پہنچایا تھا۔ یہ الجھاؤ دونوں اطراف میں ہوسکتا تھا۔ یا تو قرآن کو وقت گزرنے پر خدا کا قول نہیں بلکہ پیغمبرؐ کا قول سمجھ لیا جاتا، پوری طرح یا ایک حصے میں یا پیغمبرؐ کے قول کو خدا کا قول سمجھ لیا جاتا۔ تاریخی شہادت بتاتی ہے کہ کچھ الجھاؤ بعض حلقوں میں واقع ہو کے ہی رہا۔ مثلاً ایک روایت ہے کہ آپؐ کے مشہور صحابی عبد اللہ بن مسعودؓ (م۳۲ھ/۶۵۳ء) قرآن کی پہلی اور آخری دو سورتوں کو قرآن کا حصہ نہیں سمجھتے تھے۔ ابن قتیبہ (۲۷۶ھ/۸۸۹ء) اس کی وضاحت

کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ چونکہ آنحضرتؐ اپنے نواسوں پر آخری دوسورتیں دعا کے طور پر پڑھا کرتے تھے اور ابن مسعودؓ نے کئی دفعہ انہیں ایسا کرتے ہوئے دیکھا تھا، تو انہوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ یہ قرآن کے متن کا حصہ نہیں ہیں۔ ہم پہلے ہی ذکر کر چکے ہیں کہ آپؐ خود اپنے اقوال اور قرآن کی آیات کے درمیان فرق کیا کرتے تھے اور صرف خاص فیصلہ کن معاملات کے بارے میں ایسا ہوتا تھا کہ ان کے فیصلوں کی خود قرآن کو تائید کرنی پڑتی تھی۔

دوسرے یہ کہ ہم پہلے ہی آنحضرتؐ کے فیصلوں اور احکام کے ہنگامی کیریکٹر پر بات کر چکے ہیں۔ جہاں تک احکام کا تعلق ہے ان کا موقع ایک خاص صورت حال میں پیدا ہوتا تھا اور ان کا ایک غیر رسمی اعلان ان صحابہ کی موجودگی میں کر دیا جاتا جو وہاں موجود ہوتے تھے اور جو سب سے زیادہ باقاعدہ اعلانات ہوتے وہ خطبے کی صورت میں کیے جاتے تھے۔ لیکن یہ بھی عموماً کسی فوری مظہر اور حالات کے نتیجے میں پیدا ہوتے تھے، چاہے وہ دینی ہوں یا سیاسی۔ یہی چیز شرعی یا دوسری طرح کے فیصلے کے بارے میں صادق آتی ہے۔ ہر معاملے کا فیصلہ اس کے واقع ہونے پر ہوتا اور اس کے لیے عموماً اور مخصوص عوامل کو پیش نظر رکھا جاتا۔ اب ان کارروائیوں کی غیر رسمی اور ہنگامی نوعیت قدرتی طور پر اس بات کی وجہ بنی کہ انہیں باقاعدہ ریکارڈ نہ کیا گیا۔ اس کے معنی یہ بھی تھے کہ ایک ہی طرح کے لیکن ساتھ ہی کچھ مختلف معاملات کا فیصلہ ایک ہی طرح سے اور بیک وقت قدرے مختلف انداز میں کیا جاتا تھا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اس معاملے میں آنحضرتؐ اپنی صوابدید کو کام میں لاتے تھے۔ اگرچہ زیادہ اہم معاملات پر وہ اپنے اجلہ صحابہ سے مشورہ کر لیتے تھے۔ اس تغیر کو ہم نماز کے اہم مذہبی رکن کی مثال سے واضح کرتے ہیں، جو کہ تمام دینی فرائض میں سب سے زیادہ اہم ہے۔ دوسری چھوٹی چھوٹی جزئیات میں سے، مسلمانوں کے ابتدائی فقہی مذاہب میں بعض جسمانی حالتوں کے بارے میں اختلاف پیدا ہوا۔ مثلاً ہاتھوں کی پوزیشن کے متعلق: کیا انہیں قیام کی حالت میں ڈھیلا چھوڑ دیا جائے یا انہیں باندھا جائے؟ اگر باندھا جائے تو سینے پر یا سینے کے نیچے؟ اسی طرح نمازوں کے ٹھیک ٹھیک اوقات کی تبدیلیوں کے بارے میں اختلافات واقع ہوئے۔ جو لوگ آنحضرتؐ کی سنت کی روایت کا انکار کرتے ہیں وہ کہیں گے کہ آپؐ کے بعد کی نسل میں جو تبدیلیاں واقع ہوئیں یہ اختلافات ان کا مظہر ہیں۔ لیکن یہ بات یقیناً مضحکہ خیز ہے اس لیے کہ آنحضرتؐ کافی برسوں تک سب کے سامنے نماز پڑھتے رہے اور جنہوں نے ایک خاص وضع میں انہیں نماز پڑھتے دیکھا۔ وہ یہ سمجھے کہ یہی معیاری طریقہ ہے۔ جس طرح

یہ بات رسومات کے دائرے میں تھی اسی طرح پیغمبرؐ کے مثبت شرعی فیصلوں کے میدان میں بھی۔ تغیرات، غالباً کسی حد تک، فقہی مذاہب کے اختلافات کی وضاحت کرتے ہیں۔ اگرچہ یہاں ایک تیزی سے پھیلتی ہوئی سلطنت میں فقہی صورتِ حال کی روز بروز بڑھتی ہوئی پیچیدگی کے پیش نظر فقہا کی انفرادی تعبیروں نے بھی ایک بنیادی کردار ادا کیا۔ جیسا کہ ہم آگے دیکھیں گے۔

حدیث اور سنت، یا زبانی اور عملی روایت

حدیث (جس کے لفظی معنی ہیں۔ ایک کہانی، ایک روئداد، ایک بیان واقعہ) جیسا کہ ہم جانتے ہیں کہ وہ اُس موضوع کی ایک اکائی ہے جس کا یہی نام ہے، ایک بیانیہ ہوتا ہے جو عام طور پر بہت مختصر ہوتا ہے، جس کا مقصد اس امر کی اطلاع دینا ہوتا ہے کہ پیغمبرؐ نے کیا کہا، کیا کیا، یا کس چیز کو منظور کیا یا نامنظور کیا، یا اسی طرح کی معلومات ان کے صحابہ کے بارے میں، خاص طور پر سینئر صحابہ کے متعلق اور زیادہ خصوصیت کے ساتھ پہلے چار خلفا کے متعلق۔ ہر حدیث کے دو حصے ہوتے ہیں، خود حدیث کا متن اور روایت کا سلسلہ (یا اسناد) جس میں راویوں کے نام بتائے جاتے ہیں اور جو متن کی توثیق کرتا ہے۔ قدیم اور جدید مؤرخین اس امر پر متفق ہیں کہ پہلے پہل حدیث تائید کرنے والے اسناد کے بغیر ہوتی تھی۔ جس کا سلسلہ غالباً پہلی صدی ہجری کے اواخر (ساتویں صدی عیسوی) میں شروع ہوا۔ یہ تقریباً وہی زمانہ ہے جب حدیث وسیع پیمانے پر ایک باضابطہ شعبۂ علم کی صورت میں ظاہر ہونا شروع ہوئی تھی البتہ اس امر کی مضبوط بلاواسطہ اور بالواسطہ شہادت موجود ہے کہ دوسری صدی ہجری (آٹھویں صدی عیسوی) میں ایک رسمی شعبہ علم بننے سے پہلے ہی یہ فیناً مناً کم از کم ۶۰-۸۰ ہجری/۶۸۰-۷۰۰ عیسوی سے موجود چلا آتا تھا۔

اس سلسلے میں سب سے پہلی بات یہ کرنی ہے کہ ایک بہت زیادہ ترقی یافتہ نظام، جس کے دو حصے تھے، متن اور اسناد — ارتقا کے ایک عرصے کے بغیر یکا یک منظر پر نمودار نہیں ہوسکتا تھا۔ جس میں اس نے نہ صرف تکنیکی نشوونما پائی تھی بلکہ مادی طریقے سے پھیلا بھی تھا۔ ایک غیر رسمی حدیث قدرتی طور پر خود پیغمبرؐ کی زندگی میں ہی مسلمہ فرض کی جاسکتی ہے جو امت مسلمہ کا محور تھے۔ لیکن آپؐ کی وفات کے بعد حدیث ایک خالصتاً غیر رسمی حالت سے ایک نیم رسمی حالت میں آگئی۔ اس سے ہمارا مطلب یہ ہے کہ جہاں پیغمبرؐ کی زندگی میں لوگ

ان کے قول اور فعل کا ذکر ایک قدرتی بات کی طرح کیا کرتے تھے، ان کی وفات کے بعد یہ گفتگو ایک سوچا سمجھا اور بالارادہ فینامنا بن گئی، اس لیے کہ ایک نسل پروان چڑھ رہی تھی، جس کے لیے یہ ایک فطری امر تھا کہ وہ پیغمبرؐ کے طور طریقے کے متعلق سوال کرتے۔ لیکن یہ ضرور یاد رکھنا چاہیے کہ ایک حدیث کی قدرتی مذہبی سمت بندی، ایک زبانی ابلاغ، اس کے متماثل سنت کی صورت میں عمل کا ایک مذہبی معیار تھا۔ یہ عملی واقفیت اور تعارف، بجائے بنیادی طور پر عقلی تجسس کے، خاص طور پر ایک ایسی قوم میں جو اپنے اندر نئے عناصر جذب کرنے کی وجہ سے حیران کن اور بے نظیر رفتار کے ساتھ پھیل رہی تھی اور پیچیدہ ہوتی جا رہی تھی، یہ اس بات کا متقاضی تھا کہ ترسیل زبانی نوعیت کی کم اور ایک خاموش مثال کے ذریعے توضیح کی صورت میں زیادہ ہو۔ یہ ترسیل جو زبانی نہیں تھی، بلکہ خاموش اور جیتی جاگتی روایت تھی، اسی کو ''سنت'' کہا جاتا تھا۔

اس لیے ہمیں لفظ ''سنت'' کے دو معنوں کے درمیان ضرور فرق کرنا چاہیے، جو ویسے ایک دوسرے کے ساتھ قریبی طور پر جڑے ہوئے ہیں۔ ہم نے اوپر کہا کہ بعد میں آنے والی نسلوں کے لیے سنت کے معنی پیغمبرؐ کا عمل تھا۔ (جیسا کہ شروع میں اس کے یہی معنی تھے) جس سے یہ اپنی معیار بندی کرتی تھی۔ لیکن اس حد تک کہ جہاں حدیث زیادہ تر خاموش اور غیر زبانی رہی، سنت کا اطلاق ہر آنے والی نسل کے رویے کے اصل مواد پر کیا گیا، جہاں تک کہ وہ رویہ آنحضرتؐ کے اسوہ کی مثال ہونے کا دعویٰ کرتا تھا۔ یہ بات واضح ہے کہ اس لفظ کا دوسرا معنی پہلے ہی سے اخذ کیا ہوا ہے اور یہ دونوں ایک دوسرے سے متعلق ہیں۔ سنت کے لفظی معنی ہیں ایک طے کیا ہوا راستہ اور بالکل راستے کی طرح اس کا ہر حصہ سنت ہے، چاہے وہ نقطۂ آغاز کے قریب ہو یا اس سے دور۔ جہاں تک اس کے مافیہ (content) کا تعلق ہے، جیسا کہ ہم دیکھیں گے، یہ راستے سے اتنا زیادہ مماثل نہیں ہے جتنا ایک دریا کی گزرگاہ کے جو متواتر نئے عناصر اپنے اندر جذب کرتی رہتی ہے، لیکن سنت کی اصطلاح کے مقصد کا رخ ہمیشہ نبوی نمونے کی طرف کیا جاتا تھا۔ یہی وہ الجھاؤ ہے جس نے متعدد جدید مصنفین کو اس بات پر زور دینے پر آمادہ کیا ہے کہ دوسری صدی ہجری (آٹھویں صدی عیسوی) کا ایک عرصہ گزرنے تک سنت کے معنی پیغمبرؐ کے عمل کے نہیں تھے، بلکہ مقامی مسلم امتوں کے عمل کے جو مدینہ اور عراق میں موجود تھیں۔

لیکن حدیث سب کی سب 'خاموش' اور غیر زبانی نہیں تھی۔ یہ امر کہ ایسا نہیں ہوسکتا

تھا، یہ اول تو قیاس ہی ہے، جس کا خود زندہ حدیث کی حقیقت سے استخراج کیا جا سکتا ہے۔ لوگ صرف عمل ہی نہیں کرتے اور نہ صرف پیروی کرتے ہیں۔ (اور نئی نئی باتیں اختیار کرتے ہیں) بلکہ وہ بولتے بھی ہیں اور روئداد بھی سناتے ہیں۔ چنانچہ اس وقت کم از کم ایک غیر رسمی زبانی حدیث موجود تھی۔ لیکن ایسا لگتا ہے کہ آگے چل کر یہ غیر رسمی حدیث صحابہ کی نوجوان نسل کے ہاتھوں میں ایک سوچی سمجھی کارگزاری بن گئی۔ ایک خط جو اموی خلیفہ عبدالملک (۶۵۔۶۸ ہجری/۶۸۴۔۶۸۸ عیسوی) نے حسن بصریؒ (۲۱۔۱۰۰ ہجری/۶۴۲۔۷۲۸ عیسوی) کو لکھا تھا اور مؤخر الذکر کا جواب، اگر ان کا احتیاط سے تجزیہ کیا جائے تو یہ اس موضوع پر بہت اہم روشنی ڈالتے ہیں۔ خلیفہ کا خط جس نے انسانی آزادی اور ذمے داری کی تائید میں حسنؒ کی آرا کو قبول نہیں کیا تھا۔ کہتا ہے:

> ''امیر المومنین کو انسانی آزادی (قدر) کے بارے میں تمہاری رائے سے آگاہ کیا گیا ہے، یہ رائے ایسی ہے کہ خلیفہ نے اس سے پہلے اسلاف میں سے کسی سے نہیں سنی۔ امیر المومنین صحابہ میں سے کسی ایسے شخص سے نہیں ملے جو اس بارے میں وہی رائے رکھتا ہو جو ان کو تمہارے حوالے سے بتائی گئی ہے ... پس ان کو اس بارے میں لکھو کہ آیا یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ میں سے کسی کی روایت ہے، یا تمہاری اپنی سوچی سمجھی رائے ہے، یا یہ کوئی ایسی چیز ہے جس کی قرآن سے تصدیق ہوتی ہو۔''

یہاں ایک ضروری نکتہ یہ ہے کہ خلیفہ شہادت کی متبادل صورتوں میں سے، کسی ایک صحابی کی روایت طلب کرتا ہے۔ خلیفہ یہ صرف اسی صورت میں طلب کر سکتا تھا جب اس کا خیال ہو کہ زبانی روایتیں موجود تھیں اور مستند تھیں۔ اپنے جواب میں حسن بصریؒ سنت نبوی کا حوالہ تو دیتے ہیں، لیکن اس خاص نکتے پر آنحضرتؐ کی یا ان کے صحابہ کی کسی زبانی روایت کا حوالہ نہیں دے سکتے۔ (اگرچہ وہ قرآن سے بہت زیادہ اقتباس دیتے ہیں) لیکن یہ اس لیے نہیں ہے کہ اس وقت کوئی زبانی روایت یا کسی طرح کی حدیث موجود ہی نہیں تھی۔ جیسا کہ پروفیسر شاخت کا خیال ہے۔ بلکہ حسن بصریؒ یہ اعتراف کرتے ہیں کہ انسانی اختیار کی آزادی اور الوہی جبریت کے درمیان مباحثہ نئی چیز ہے۔

> ''ہمارے (مسلم) اسلاف میں سے کوئی بھی ایسا نہیں تھا جو اس کا انکار کرتا۔ (یعنی یہ کہ انسان اپنے انتخاب میں آزاد ہیں) نہ کسی نے اس بارے میں کوئی حجت کی اس لیے کہ وہ (دبے انداز میں) اس سے متفق اور ہم آواز تھے۔ اس موضوع پر ہم نے کلام کا آغاز کیا ہے اس لیے کہ کچھ لوگوں نے اس سے انکار کی نئی راہ نکالی ہے۔''

جس عہدے دار نے حسن بصریؒ کا خط خلیفہ کو پیش کیا، اس کے ساتھ وہ اپنی ایک منسلک تحریر میں کہتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کی گزری ہوئی نسل سے جن لوگوں نے ''اخذ'' کیا ان میں سے کوئی بھی حسنؒ سے زیادہ خدا کے بارے میں علم نہیں رکھتا۔ یہاں سیکھنے کے لیے جو لفظ (اخذ) استعمال کیا گیا وہ ایک استاد سے باضابطہ علم حاصل کرنے کے لیے ایک تکنیکی اصطلاح بن رہی ہے۔

اب تک ہم جن نتائج تک پہنچے ہیں ان میں سے پہلا یہ ہے کہ آنحضرتؐ کے بعد شروع کے زمانے میں سنت اور حدیث ہم عہد اور متحد الاصل تھے اور یہ کہ دونوں کا رخ آپؐ کی طرف تھا اور آپؐ ہی سے وہ اپنا معیاری پن اخذ کرتے تھے۔ دوسرے یہ کہ ہم نے بھی یہ بات نوٹ کی ہے کہ سنت کا تصور، چونکہ اس کے معنی خاموش، جیتی جاگتی روایت کے تھے، اس لیے ہر آنے والی نسل میں اس نے ناگزیر طور پر زندہ روایت کے معنی اپنا لیے۔ بنا بریں اگرچہ سنت بطور ایک تصور کے پیغمبرؐ کے رویے کا حوالہ تھی، تاہم اس کے مطالب ومافیہ کا تبدیل ہونا ناگزیر تھا اور اسے زیادہ تر پہلی نسلوں کے اصل طور طریقے پر مبنی ہونا تھا۔ لیکن لوگوں کے ایک زندہ گروہ کے اصل طور طریقوں میں نئے نئے اضافوں کی وجہ سے اصلاح وترمیم کا ہونا قدرتی امر ہے۔ ایک تیزی سے بدلتے ہوئے معاشرے میں، جیسا کہ ابتدائی اسلامی معاشرہ تھا، نئے اخلاقی مسائل اور قانونی حالات، بشمول ایک بالکل نئے انتظامی نظام کے، متواتر پیدا ہوتے رہے۔ ان اخلاقی مسائل کا جواب مہیا کیا جانا تھا اور ان قانونی حالات کا طے کیا جانا تھا۔ جوں جوں قانونی معاملات اور اخلاقی اور دینی مسائل کی آگاہی زیادہ سے زیادہ پیچیدہ ہوتی گئی بیشتر معاملات پر تنازعے اٹھ کھڑے ہوئے۔ اور خاص طور پر الٰہیاتی اور اخلاقی دائروں میں بیرونی اثرات راہ پا گئے۔ لیکن ایک مثالی سنت کا تصور محفوظ رکھا گیا۔ جس طرح کا بھی نیا مواد سوچا گیا یا جذب کیا گیا، اسے قرآن اور سنت کے اصولوں کی تعبیر کے طور پر پیش کیا گیا۔

یہ تعبیر، جیسا کہ ہم اگلے باب میں دیکھیں گے، پہلے پہل آزاد اور سوچی سمجھی انفرادی رائے پر مبنی تھی، جسے دوسری صدی میں قیاس کے تصور سے بدل دیا گیا۔

خود سنت کی اصطلاح کی تشکیل غالباً پہلے پہل ایک دانستہ تصور کے طور پر نہیں کی گئی تھی تا آنکہ دینی مسائل پر اختلافات پیدا ہو گئے۔ خاموش زندہ روایت ضمنی طور پر دلالت کرتی ہے کہ اس کو شروع میں کوئی نام نہیں دیا گیا تھا اور اس کا یہ وصف اور یہ تشکیل اس وقت ظاہر ہوئے جب اس بارے میں مختلف بلکہ متضاد تعبیریں پیش کی جانے لگیں۔ اس وقت انسان یہ سمجھنے لگا کہ ''سنت'' کا تصور ''بدعت'' کی ضد ہے۔ دینی تنازعے جب پیدا ہوتے تھے تو اغلباً ان کے سیاسی مضمرات ہوا کرتے تھے۔ اس بات کا ان تنازعات سے پتا چلتا ہے جو شیعہ (علیؓ کے پیروؤں) خوارج اور بنو امیہ کے درمیان واقع ہوئے۔ حسن بصریؒ کا اوپر دیا ہوا بیان اس امر کی وضاحت کرتا ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ جب قضا و قدر کے بارے میں انتہا پسندانہ نظریات سامنے لائے گئے تو اس کے بعد ہی سنت کی بالصراحت تدوین کی گئی، نہ صرف اس کے مضمون کے اعتبار سے بلکہ خود سنت کے تصور کے اعتبار سے بھی۔ اور انسانی آزادیٔ عمل اور جبریت کے درمیان اخلاقی نزاع کے بھی یقینی سیاسی مضمرات تھے۔ اس لیے کہ جبریت کے مخالف اصلاح کے حق میں تھے۔ یعنی وہ بنو امیہ کی دنیادارانہ حکومت کو ہٹانا چاہتے تھے۔

آنحضرتؐ سے جو کچھ بھی آگے چلا، زندہ روایت کے ذریعے بھی اور قلیل مقدار میں زبانی ترسیل (حدیث یا روایت) کے واسطے سے بھی، اس کی جو انفرادی تعبیر کی گئی تو اس سے سنت کا ایک تیسرا معنی پیدا ہو گیا، یعنی مضمون (content) کے اعتبار سے۔ اس لیے کہ تصور کا جو مقصد تھا اس کا رخ اب بھی پیغمبرؐ ہی کی طرف رہا۔ ان دو معانی کے علاوہ جن کا اوپر ذکر ہوا اور ان کے ساتھ جڑا ہوا بھی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک حدیث سے یا سنت کے بیان سے تعبیر کے ذریعے عملی معیار کے متعدد نکات کا استخراج کیا گیا اور یہ تمام نکات سنت کہلائے۔ اس لیے کہ ان کو سنت میں بالفعل موجود پایا گیا۔ تعبیر کا یہ طریقہ، کوئی شک نہیں، دبے انداز میں بھی اور کھلے بندوں بھی خود صحابہ سے شروع ہوا۔ صحابہ کے بعد کی نسل کے لیے، صحابہ کے تمام اقوال اور اعمال بھی سنت قرار دیے جانے لگے، اس لیے کہ بتایا گیا کہ صحابہ خاص کر جب وہ باہم متفق ہوتے تھے یا جب وہ متفق نہیں بھی ہوتے تھے، دونوں حالتوں میں وہ اس مراعات یافتہ پوزیشن میں ہوتے تھے کہ پیغمبرؐ کے طریقے کو جان بھی سکیں اور اس کے معنی بھی بتا سکیں۔ صحابہ کے دور کے بعد (اور بعض حالات میں تابعین کے دور کے بعد) سنت

روزمرہ کے عمل سے مستنبط نہیں ہوسکتی تھی، بلکہ صرف واضح طور پر روایت کی گئی حدیث سے۔ لیکن یہ ایک بہت اہم اور قابل لحاظ بات ہے کہ کسی بھی زمانے میں ایک حدیث سے تعبیر کے ذریعے مستنبط کیے ہوئے مطالب سنتیں کہلاتے تھے۔ چنانچہ ابوداؤد (م ۲۷۵ھ/۸۸۸عیسوی) ایک حدیث بیان کرنے کے بعد کہتے ہیں۔ ''اس حدیث میں پانچ سنتیں ہیں'' یعنی اس حدیث سے پانچ ایسے نکات نکالے جاسکتے ہیں جن کی حیثیت عملی معیار کی ہے۔

سنت میں شامل مواد کے تین درجے جن کا اوپر مختصراً ذکر ہوا، یعنی سنت نبوی، اولین نسل کی موجود روایت اور ان سے استنباط کیے ہوئے مطالب۔ انہوں نے متون (material) کا ایک بیش بہا ذخیرہ مہیا کر دیا، خاص طور پر شریعت اور عقائد کی انفرادی تعبیر کے ذریعے جو اگرچہ اپنی بنیادی باتوں میں عام طور پر ایک جیسا تھا، سوائے خوارج اور دوسرے فرقوں کے بعض انتہا پسندانہ اعتقادات کے، تاہم تفصیلات میں اکثر نکات پر اس میں تضاد پایا جاتا تھا۔ یہ سارا مواد اگلے مرحلے میں 'عمل' اور 'اجماع' (consensus) کے تصورات کے تحت لایا گیا۔ یہ اصطلاحیں یکساں طور پر استعمال کی گئیں اور 'اجماع' کے تصور کے لیے یہ مقدر ہوا، جیسا کہ ہم اگلے باب میں زیادہ تفصیل سے اس کا جائزہ لیں گے، کہ وہ اسلام کی پوری مذہبی تاریخ میں مسلم ضابطۂ کار (methodology) کے لوازم میں سب سے بنیادی رول ادا کرے۔ اس پہلے دور میں سنت اور اجماع کے تصورات میں ایک طرح کی شراکت دکھائی دیتی ہے۔ جیسا کہ سنت کی تدوین اس لیے ہوئی کہ بدعتوں کو روکا جاسکے بالکل اسی طرح اجماع کی تشکیل من مانی انفرادی اور فرقہ وارانہ آرا کو روکنے کے لیے کی گئی۔ لیکن ان میں ایک ذہنی اور تصوراتی فرق بھی ہے۔ سنت اپنے اولین اور بنیادی معنی میں رسولؐ کی سنت ہی ہے۔ اس طرح بدعت وہ ہے جو رسولؐ کے نمونے کی خلاف ورزی کرے جبکہ اجماع یا تو امت کی یا دینی علما کی متفقہ رائے ہے۔ چنانچہ من مانی رائے وہ ہے جو امت کی متفقہ رائے سے متصادم ہو۔ لیکن چونکہ سنت کے تصوراتی معنی سے الگ اس میں شامل مواد (material) میں، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں۔ اسوۂ نبوی کی تعبیر بھی شامل تھی، اس لیے حقیقت میں سنت اور اجماع ایک دوسرے کے قریب آجاتے ہیں اور اسی طرح ان کے مخالف تصورات بھی۔

عہد قدیم سے حدیث کی مخالفت

ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ آنحضرتؐ کے اسوۂ حسنہ سے متعلق روایت اسلام میں پہلے

سے ہی شروع ہو گئی تھی۔ حسن بصریؒ کے متعلق ان کے زمانے کا بیان جو اوپر دیا گیا، کہ وہ ان زندہ اشخاص میں سب سے فاضل تھے جنھوں نے صحابہ کی گزری ہوئی نسلوں سے اکتساب کیا تھا، اس سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ ترسیل کا یہ عمل حسن بصریؒ کے زمانۂ طالب علمی سے بھی پہلے شروع ہو چکا تھا۔ (وہ ۲۱ ہجری/۶۴۲ عیسوی میں پیدا ہوئے تھے) لیکن جیسا کہ ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں کہ سنت نبوی کی تعبیر کا کام بھی صحابہ کے زمانے سے ہی شروع ہو چکا تھا۔ ایک ایسی حقیقت جسے اس معاملے کی نوعیت اعلیٰ درجے کی معنویت عطا کرتی ہے۔ یہ اس لیے کہ صحابہ رسولؐ کے طالب علم نہیں تھے، اگرچہ بعد کے حدیث لٹریچر سے کچھ ایسا تاثر ملتا ہے، بلکہ ان کے پیرو اور مرید تھے۔ ایک مرید اپنے آقا سے صرف پڑھنا لکھنا ہی نہیں سیکھتا بلکہ وہ اپنے آقا کی تعلیم پر چلنا، اور اس طرح اس کی مثال بننا چاہتا ہے۔ اس لیے یہ ناگزیر تھا کہ صحابہ کے ذہنوں میں پیغمبرؐ کے اصل اقوال اور اعمال اکثر نامحسوس طور پر ان کے اپنے رویے کے ساتھ گندھے ہوئے ہوں اور یہ چیز بعد کی نسلوں میں تو اور بھی زیادہ دیکھی گئی۔ اس حقیقت کو ذہن میں رکھنا بہت ضروری ہے۔ اس لیے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صدی کے اختتام پر اور بعد کی نسلوں میں ایک باقاعدہ محدث کے لیے خالص نبوی عنصر کو صحابہ کے اقوال و اعمال سے الگ کرنا کیوں مشکل ہو گیا۔ یہ چیز کسی حد تک اس امر کی وضاحت بھی کرتی ہے کہ جب محدثین نے پہلی دفعہ حدیث کی تدوین کی تو وہ بجائے آنحضرتؐ کے ان کے صحابہ کی طرف منسوب کی گئی۔ لیکن یہ بات جزوی طور پر صحیح ہے کیونکہ اس وضاحت کا بڑا بوجھ اس حقیقت پر پڑتا ہے کہ اس ابتدائی دور میں اسناد کا طریقہ مروج نہیں ہوا تھا۔ اس طرح ایک حدیث قریبی راوی سے ہی منسوب کی جاتی تھی یا اس کی ترسیل کے اصل ذریعے سے، اگرچہ حدیث کا مرجع خود پیغمبرؐ ہی ہوتے تھے۔ جہاں ابتدائی دور میں جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے، حدیث اور سنت ہم عہد اور متحد الاصل تھے۔ حدیث کے مواد میں جو ناگزیر پھیلاؤ زندہ روایت اور انفرادی تعبیر کے زمروں میں ہوا، جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اس نے صورتِ حال کو پیچیدہ بنا دیا اور حدیث کے سنت سے الگ ہونے کی نوبت آ گئی۔ اجماع کا تصور ابھی تک غیر واضح تھا، اس لیے یہ اصلی اور اس سے متصادم طرزِ عمل کو کسی معیار کے مطابق بنانے میں عملی طور پر ناکام رہا۔ چنانچہ اصل خیالات یا عمل کو معیاری بنانے کے لیے محدثین نے وسیع پیمانے پر ایک مہم شروع کی جس کا مقصد یہ تھا کہ زندہ سنت کا معیار قائم کیا جائے۔ اور ایسے عمل کو قانونی طریق پر مدوّن کیا جائے جو نبوی نمونے کے مطابق ہو اور جو کٹر عقیدہ اور شریعت کی زیادہ انتہا پسندانہ

تعبیرات کو رد کر دے۔ اس طرح سے پہلی صدی ہجری کے آخر اور آٹھویں صدی عیسوی کے شروع میں بڑے پیمانے پر حدیث کی تدوین بطور ایک شعبہ علم کے شروع ہوئی۔ اس کے بعد یہ ہوا کہ راویوں کے سلسلے سامنے آنے لگے اور ان کو کمال تک پہنچایا گیا۔ راویوں کا ایک نمائندہ سلسلہ اس طرح چلتا ہے۔ الف (آخری راوی) کہتا ہے کہ اس نے ب سے سنا، ج کی سند پر، جس نے د کی سند پر بتایا کہ خدا کے پیغمبرؐ نے ایسا اور ایسا کہا۔

حدیث کا اس کی نئی باضابطہ صورت میں جو وسیع پیمانے پر نفاذ ہوا وہ اس خالص اور بنیادی ضرورت کا اظہار تھا کہ امت کے ابتدائی تعبیری اور اخذ و جذب کے تجربوں کو کسی طور سے قانونی شکل دی جائے، جس نے بلاشبہ اپنی بنیادی تعلیم کا بڑا حصہ آنحضرتؐ سے ہی حاصل کیا تھا۔ زندہ روایت کا عمل اپنے آپ غیر معینہ مدت کے لیے جاری نہ رہ سکتا تھا، اس لیے کہ آگے جا کر امت کا مذہبی نظریاتی تانا بانا، معتبر حوالے کے فقدان کی وجہ سے بدنظمی کے خطرے سے دوچار ہوتا۔ دراصل ایک انتہا پسندی اور من مانی تعبیر کا نمودار ہونا اس بات کا سبب بنا کہ حدیث نے اتنے وسیع پیمانے پر میدان مار لیا۔ لیکن قانون کے نفاذ کے اس عمل میں بھی خطرات تھے جس کے خلاف فقہی مذاہب اور الٰہیاتی حلقوں کی طرف سے ایسی تنبیہہ کی جاتی تھی، جو بعض اوقات شدید الفاظ میں ہوتی تھی۔ ایسی تنبیہات جن کو حدیث کی بعد کی ترقی اور نشوونما نے ایک حد تک برحق ثابت کر دیا۔ یہ پریشانیاں دراصل دو ناپسندیدہ متبادل تبدیلیوں (developments) کی طرف توجہ مبذول کرنے کے لیے تھیں، جو پیدا ہونے والی تھیں۔ اول یہ کہ ہر الٰہیاتی، اعتقادی یا قانونی نظریے کو پیغمبرؐ کی اتھارٹی تک لے جانے سے جیسا کہ حدیث کے نظام کا منطقی تقاضا تھا، تعبیر کا آزاد اور تخلیقی عمل ختم ہو کے رہ جائے گا یا دوسری طرح سے اگر تخلیقی عمل کو جاری رہنا ہے تو اس صورت میں حدیث میں بڑے پیمانے پر اور متواتر گھڑنے کا عمل ضروری ہو جاتا ہے۔ دراصل یہ دونوں خطرات ایک دوسرے پر جواباً عمل کرتے تھے لیکن محدثین نے دونوں انتہاؤں کے خلاف بچاؤ کی اس طرح کوشش کی کہ دو اصول بنا کے پیش کیے اور یہ دونوں غالباً خیالی باتیں تھیں جو خود حدیث نے مہیا کیں۔ پہلا اصول یہ تھا کہ آنحضرتؐ کے بارے میں کہا گیا کہ انہوں نے فرمایا: جو بھی اچھی باتیں سامنے آئیں ان کے متعلق یہ باور کیا جا سکتا ہے کہ انہوں نے ہی کہی ہوں گی اور ان کی اتھارٹی پر ان کو قبول کیا جا سکتا ہے۔ دوسرا اصول یہ تھا کہ پیغمبرؐ سے متعلق بتایا گیا کہ انہوں نے اعلان کیا ہے۔ ''جو شخص بھی میرے بارے میں جان بوجھ کر جھوٹ بولے گا، اسے دوزخ میں اپنے

ٹھکانے کے لیے تیار رہنا چاہیے'' تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) کے وسط تک الٰہیات اور فقہ حدیث کی نگرانی میں نشوونما پاتے رہے، اسی طرح صحیح حدیث کو کمزور اور جھوٹی حدیث سے چن کر الگ کرنے کی کارروائی بھی جاری رہی۔ یہ بھی جیسا کہ ہم آنے والے ابواب میں مزید دیکھیں گے، وہی زمانہ تھا جس میں راسخ الاعتقادی نے تشکیل پائی اور اسے استحکام حاصل ہوا۔ جب تشکیل کا یہ عمل عروج کو پہنچا تو آخرکار حدیث کی تدوین ہوئی اور اسے قبول کر لیا گیا اور ساتھ ہی کسی بڑے مفہوم میں تخلیقی تعبیر کی سرگرمی کا بھی خاتمہ ہو گیا۔

حدیث کے خلاف اختیابات اور اس کی مخالفت کا سب سے قدیم ریکارڈ جواب تک موجود ہے فقہی امام شافعیؒ (م۲۰۴ھ/۸۱۹عیسوی) کی تصانیف میں ملتا ہے۔ یہ کتابیں دوسری صدی ہجری (آٹھویں صدی عیسوی) میں موجود صورت حال کے بارے میں بہت معلومات مہیا کرتی ہیں۔ مخالفت ایک انفرادی حدیث کی بھی ہوتی تھی اور تمام احادیث کی بھی۔ شافعیؒ بہت زیادہ اس کے حق میں تھے کہ حدیث نبوی کو قانون کے میدان میں بڑے پیمانے پر بطور 'قانون کے اصول' کے قبول کیا جائے، جبکہ قانونی مکاتب میں ان کے مخالفین یہ کہتے تھے کہ قانون کی بنیاد پیغمبرؐ کی سنت ہو گی (نہ کہ حدیث) اس لیے کہ یہ عملی روایت میں درحقیقت زندہ اور موجود تھی۔ وہ حدیث نبوی کا انکار نہیں کرتے تھے، لیکن ان کا دعویٰ تھا کہ پیغمبرؐ کی تعلیم لوگوں کے عمل میں دیکھی جا سکتی ہے۔ اس وقت تک اجماع کا تصور بھی سامنے آ چکا تھا اور ان کا استدلال یہ تھا کہ متفقہ عمل زیادہ اس لائق تھا کہ پیغمبرؐ کے ورثے کی نمائندگی کرے، بہ نسبت ایک غیر یقینی حدیث کے جس کے متعلق کہا جاتا تھا کہ وہ پیغمبر کی اتھارٹی تک جاتی ہے لیکن عملی زندگی میں اس کی کوئی بنیاد نہیں تھی۔ وہ قطعیت کے ساتھ یہ کہتے تھے کہ اگر اس طرح کی احادیث قبول کر لی جائیں تو پیغمبرؐ کے نام پر بے تحاشا حدیثیں گھڑنے کا دروازہ کھل جائے گا۔ ان کی دلیل اس طرح تھی: آنحضرتؐ کے صحابہ عموماً اور مجموعی طور پر آپؐ کے طریقے سے سب سے زیادہ واقف بھی تھے اور اس کے واحد اور قابل اعتبار حامل بھی۔ تابعین کی جوان نسل نے صحابہ کو عملی زندگی میں دیکھا اور ان سے سیکھا بھی۔ اگرچہ خود پیغمبرؐ تک ان کی رسائی نہیں ہو سکتی تھی، چنانچہ صحابہ آپؐ کی تعلیم کا بہترین فوری ماخذ تھے۔ اگر کچھ صحابہ بعض معاملات میں آپؐ کی سنت کو نہیں بھی جانتے تھے تو وہ اس سنت کو صحابہ کے عمومی عمل سے معلوم کر سکتے تھے۔ اس طرح اگلی نسل کے آنے تک آنحضرتؐ کی سنت کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ پختہ طور پر قائم ہو چکی تھی۔ یہ اجماع ہے اور اس کے خلاف ہم کسی ایسی حدیث کے ایک یا دو تنہا راویوں کی

شہادت قبول نہیں کر سکتے جس کے متعلق بتایا جاتا ہے کہ وہ پیغمبر تک جاتی ہے۔ یہ دلیل بڑی وضاحت کے ساتھ ایک گفتگو میں سامنے آتی ہے جو امام شافعیؒ اور ان کے ایک مخالف کے درمیان ہوئی۔

شافعیؒ: اگر ہمیں آنحضرتؐ کے کسی خلیفہ سے (یعنی پہلے چار خلفا میں سے) ایک روایت پہنچتی ہے، اور دوسری روایت ہمیں خود آپؐ سے پہنچتی ہے۔ جو پہلی روایت کے مخالف ہے۔ تب ہم یقیناً آپؐ سے آنے والی روایت قبول کریں گے؟ اس لیے کہ ہر چیز کے سامنے جستجو کا ایک آخری مقصد ہوتا ہے اور علم کی نسبت سے یہ مقصد خدا کی کتاب (قرآن) اور نبیؐ کی سنت ہے۔ کیا آپ اتفاق کرتے ہیں کہ جب تک ہمارے پاس نبیؐ کی سنت موجود ہے، یہ کسی دوسری چیز کو اپنی جگہ لینے کی اجازت نہیں دیتی؟

> مخالف: ''ہاں، اور میں نے آپ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے جس سے میں بھی ناواقف نہیں ہوں کہ بعض اوقات پیغمبرؐ کے ایک سے زیادہ صحابہ سے ایک رائے بیان کی جاتی ہے جو سنت نبوی کے مخالف ہوتی ہے۔ لیکن اگر یہ صحابہ اس نبوی سنت سے آگاہ ہو جائیں تو وہ اسے قبول کر لیتے ہیں۔ (اور اپنی رائے کو رد کر دیتے ہیں) یا اگر ان کے تابعین کو اسی سنت کا علم ہو جاتا ہے، تو وہ بھی اسی کی طرف لوٹ آتے ہیں۔ (اس طرح اب سنت نبوی کے بارے میں یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ وہ قبول کی جا چکی ہے) ...مدینے میں اگر زیادہ نہیں تو تیس ہزار صحابہ موجود تھے۔ لیکن شاید آپ ایک ہی روایت کی ترسیل کرتے ہیں، چھ صحابہ سے بھی نہیں بلکہ صرف ایک صحابی سے۔ یا شاید دو یا تین یا چار سے، جس میں وہ یا تو متفق ہوتے ہیں یا اس میں اختلاف کرتے ہیں اور اکثر حالات میں وہ ضرور اختلاف ہی کرتے ہیں۔ اس صورت میں اجماع کا کیا بنتا ہے؟''

اس طرح کی احادیث آحاد کے بارے میں مدینہ کے اصحاب شریعت کا رویہ، جس کو زندہ سنت کا مخزن ہونے کی یگانہ حیثیت حاصل تھی، خاص طور پر محتاط تھا۔ وہ ویسے حدیث کا انکار نہیں کرتے تھے، لیکن بعض حالات میں آحاد حدیثوں کو نہیں مانتے تھے۔ ان حالات میں

وہ ''متفقہ عمل'' پر انحصار کرنے کی بات کرتے تھے، اگر چہ شافعیؒ نے متواتر اس بات کی طرف توجہ دلائی کہ ان کا عمل درحقیقت تمام معاملات میں یکساں نہیں تھا۔ لیکن مدینے میں بھی بہت ممتاز اور کثرت سے روایت کرنے والے محدث موجود تھے، اور شافعیؒ نے اپنے ساتھی فقہا پر الزام لگایا کہ وہ ان حدیثوں کی روایت کرنے میں ان سے بہت پیچھے رہ گئے ہیں۔ تاہم شافعیؒ کی کامیابی کو خود اس نزاع کی نوعیت نے یقینی بنایا۔ جب ایک ایسے سہارے کی ضرورت موجود تھی جو شرعی عمل اور الٰہیاتی آرا کو معیار عطا کر سکے، جب ایک دفعہ ان کے ساتھ حدیث نے پیغمبرؐ کا نام جوڑ دیا ہو، تو نزاع کے مسئلے کے بارے میں دو پیش گوئیاں مشکل ہی سے ہو سکتی تھیں۔ بتدریج لیکن یقینی طور پر پوری زندہ روایت حدیث کی صورت میں سامنے آنے لگی اور حدیث اور سنت ایک دفعہ پھر اپنے موضوع پر پوری طرح متحدالاصل ہو گئے۔ جب ایک دفعہ مدینے کی باضابطہ سنت حدیث میں محفوظ کر لی گئی، جو خود زیادہ تر مدینے سے ہی باہر آئی تھی، تو اس شہر کی حیثیت بطور حدیث نبوی کے آستان کے شک و شبے سے بالا ہو گئی۔ اگر چہ عراق، جس کی عملی زندگی مدینے کی زندگی کے ساتھ تعامل کرتی تھی، لیکن وہ اپنی انفرادیت روایت میں بھی برقرار رکھے ہوئے تھی، سنت کا دوسرا بڑا علاقہ ٹھہرا اور اپنے حنفی طریق تعبیر کے ساتھ شریعت میں بھی آزاد رہا۔

بطور ایک چھا جانے والے شعبۂ علم کے جب حدیث کا ظہور ہوا تو اس نے بعض معتزلہ کو، جو عقلیت پسند علمائے کلام تھے، جن کا ذکر باب ۵ میں آئے گا، اس امر پر آمادہ کیا کہ وہ من جملہ حدیث کے بارے میں ایک تشکیکی رویہ اختیار کریں۔ یہاں یہ غلطی نہیں ہونی چاہیے کہ معتزلہ کو مخالفین حدیث کا دوسرا گروہ قرار دیا جائے جو نوعیت میں ان اصحاب قانون سے مختلف تھا جن کا پچھلے پیراگراف میں ذکر ہوا۔ یہ تاثر اس بات سے ابھرتا ہے کہ معتزلہ یا ان میں سے بعض لوگ، کلی طور پر باضابطہ حدیث کے بارے میں شک کرتے تھے اور اس تاثر کو اس بات سے مزید تقویت ملتی ہے کہ امام شافعیؒ نے ان کی بات عام علمائے شریعت سے الگ ایک زمرے کی حیثیت سے کی ہے۔ بات اصل میں یہ ہے کہ معتزلہ صرف علمائے الٰہیات ہی نہیں تھے جو کہ وہ بدرجۂ اولیٰ تھے، بلکہ وہ قانون دان اور فقہا بھی تھے، جیسا کہ ان کے بارے میں شافعیؒ کی تحریروں سے ظاہر ہے۔ معتزلہ کا حدیث کے بارے میں عمومی شک کچھ بیضوی طرز کا اور بالواسطہ ہے اور بنیادی طور پر وہ اس بات سے متاثر ہے کہ حدیث کے نظریۂ تجسیم نے ان کے لیے مذہب کو عقلی طور پر سمجھنے کی راہ میں رکاوٹیں کھڑی کر دی ہیں۔

اصل میں تو حدیث کو رواج دینے کے خلاف تنبیہہ کرنے والوں کا ایک پورا سلسلہ تھا اور معتزلہ کی یہ شاخ اس کے آخری سرے پر تھی۔ اس سلسلے میں دوسری بات یہ کی جاتی ہے کہ معتزلہ میں سے کوئی بھی حدیث کے خلاف دلائل دیتے ہوئے یہ نہیں کہتا کہ حدیث ایک نئے انداز کا فینا منا ہے جو دوسری صدی ہجری (آٹھویں صدی عیسوی) کے نصف اول میں ظاہر ہوا۔ ان کا بنیادی استدلال لازماً وہی تھا جو دوسرے قانونی مکاتب فکر کا تھا۔ جن کا اوپر ذکر آیا۔ وہ یہ کہ حدیث کا جوہر چونکہ انفرادی لوگوں کی ترسیل ہے، اس لیے یہ پیغمبرؐ کی تعلیم کے بارے میں ہمارے علم کا کوئی یقینی ذریعہ نہیں ہو سکتی۔ بخلاف قرآن کے جس کی ترسیل کے بارے میں مسلمانوں کے اندر ایک ہمہ گیر اتفاق رائے موجود ہے۔ شافعیؒ سے وہ اس طرح بات کرتے ہیں۔

''آپ ایک عرب ہیں، اور قرآن آپ کی زبان میں نازل ہوا۔ آپ نے اسے اپنے حافظے میں محفوظ کیا ہے۔ خدا نے اس میں بعض فرائض رکھ دیے ہیں۔ مثلاً یہ کہ اگر کسی کو اس کے ایک حرف کے بارے میں بھی شک ہو، تو آپ اسے اپنے شک کو دور کرنے کے لیے کہیں گے۔ اگر وہ اپنا شک دور کر لے تو ٹھیک، نہیں تو آپ اسے قتل کر دیں گے ... تو پھر کیسے آپ اپنے آپ کو یا کسی دوسرے کو یہ اجازت دے سکتے ہیں کہ وہ (حدیث کی ترسیل کی بنیاد پر) قرآن کے فرائض کے بارے میں یہ کہے کہ یہ بعض اوقات عمومی ہوتے ہیں اور بعض اوقات مخصوص، اور بعض اوقات ان میں ایک خاص حکم قطعی فرض ہوتا ہے اور بعض اوقات کوئی دوسرا حکم صرف ایک نشان دہی ہوتی ہے۔ (جس کا حدیث کی روشنی میں تعین کیا جانا ہوتا ہے، جو کوئی راست اور واضح فرض نہیں بتاتی) اگر کوئی شخص اپنی ترنگ کے زیر اثر قرآن کی اس طرح قطع و برید کرنے کے عمل کو آگے بڑھائے (تو آپ کیا کہیں گے)... آپ کے سامنے ایک خبر آحاد ہے جو ایک شخص کو دوسرے شخص سے پہنچی ہے، اور اس شخص کو کسی دوسرے شخص سے، یا ہو سکتا ہے کہ دو حدیثیں ہوں یا تین، یہاں تک اس سلسلے میں چلتے ہوئے آپ پیغمبرؐ تک پہنچتے ہیں، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ آپ اور دوسرے لوگ جو آپ جیسے ہیں۔ (یعنی حدیث کے سرگرم حامی) کسی بھی راوی کو جس سے آپ ملے ہیں اور جسے آپ سمجھتے ہیں کہ بہت سچا اور قابل اعتماد حافظے کا مالک ہے، اس امکان سے بری نہیں کرتے کہ اس سے لغزش ہو سکتی ہے، وہ بھول سکتا ہے اور حدیث میں وہ غلطی کا مرتکب ہو سکتا ہے۔ ہم آپ کو یہ بھی کہتے ہوئے پاتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی حدیث کے بارے میں یہ بات کہے، جس کی بنیاد پر آپ

کچھ چیزوں کو جائز اور کچھ کو ناجائز قرار دیتے ہیں کہ ''پیغمبر نے ایسی بات نہیں کہی تھی، تم یا تو جھوٹ بولتے ہو یا تمہیں غلطی لگی ہے، یا ان لوگوں کو غلطی لگی جنہوں نے اسے تم تک منتقل کیا ہے۔'' اس صورت حال میں ہم نے دیکھا ہے کہ آپ اس شخص کو اپنے شک سے واپس پلٹنے کے لیے نہیں کہتے جس طرح کہ آپ اس شخص سے کہتے ہیں جو قرآن میں شک کا اظہار کرتا ہے اور آپ اس پر ایک بری بات کہنے کے سوا کوئی الزام نہیں لگاتے۔ کیا یہ بات جائز ہے کہ قرآن کے احکام کا (جو ہر اس شخص کے لیے جو اسے سنتا ہے، ہمیشہ سے ایک جیسا ہے) ایسے لوگوں کے بیانات کی بنا پر تجزیہ کیا جائے، جن کی پوزیشن ہم نے خود آپ کے کہنے پر بیان کی ہے۔ (یعنی وہ جن پر مطلقاً اعتماد نہیں کیا جا سکتا)''

اگر اکثر معتزلہ شروع میں مذکورہ بالا وجوہات کی بنا پر حدیث کے بارے میں متشکک تھے، تو وہ سنت اور اجماع کو تو مانتے ہی تھے، بلکہ وہ قرآن کی تفسیر بھی جیسا کہ شافعیؒ نے کہا ہے، ان دونوں اصولوں کی روشنی میں کرتے تھے۔ یہ سب کچھ قانونی میدان میں واقع ہوا۔ اس بات کا قوی امکان ہے کہ معتزلہ نے حدیث کو قبول کرنے سے جو پس و پیش کیا تو اس کی وجہ وہ الہیاتی محرکات تھے جو انہیں تجسیمی مسلک قبول کرنے سے باز رکھتے تھے۔ اس بات کی تائید اس حقیقت سے ہوتی ہے کہ جب انہوں نے بتدریج حدیث کو قبول کر لیا تو اس امر پر قانع ہوئے کہ یا تو وہ مخصوص احادیث کو رد کر دیتے یا اگر انہیں قبول بھی کرتے تو ان کی تاویل وہ اپنے تعقل پسندانہ طریقوں سے کرتے۔ ابن قتیبہ کی تصنیف ''تاویل مختلف الحدیث'' خاص طور پر معتزلہ کے ان الزامات کے جواب میں لکھی گئی ہے جو وہ حدیث کے متون میں تضادات اور تجسیمی نظریات کے خلاف لگاتے ہیں۔

علم حدیث کی نشو و نما

تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) کے وسط تک حدیث ایک واضح صورت اختیار کر چکی تھی، اپنا تقریباً تمام مفصل مواد جمع کر چکی تھی اور اس طرح اس نے پوری طرح سے میدان مار لیا تھا۔ جہاں تک مواد اور مشمولات کا تعلق ہے اس میں پہلی دو صدیوں میں رائج مسلمانوں کے دینی (اور سیاسی) نظریات اور آراء کا ایک پشتارہ ملتا ہے۔ اس بھرپور اور حیران کن پیداواری عمل کو جمع کرنے، کھنگالنے اور ایک نظم میں لانے کے لیے متعدد فاضل علماء نے اس وقت کی مسلم دنیا کے طول و عرض میں سفر کرنا شروع کیے۔ یہ طاقتور تحریک ''الرحلة فی

طلب الحدیث" (حدیث کی تلاش کا سفر) کہلاتی تھی۔ پرشوق جستجو کرنے والے ایک جگہ سے دوسری جگہ جاتے ایک ایک شخص سے مل کر حدیث سنتے۔ تیسری صدی کے آخر (دسویں صدی عیسوی کے اوائل) تک حدیثوں کے متعدد مجموعے تیار ہو چکے تھے۔ جن میں سے چھ مجموعوں کو خاص طور پر مستند مانا گیا ہے اور انہیں "صحاح ستہ" (چھ صحیح کتابیں) کا نام دیا گیا ہے۔ ان میں سے سب سے پہلا مجموعہ محمد بن اسماعیل بخاری (۱۹۴۔۲۵۶ھ/۸۱۰۔۸۷۰) کا "صحیح بخاری" ہے جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ قرآن کے بعد سب سے صحیح کتاب یہی ہے۔ مسلم بن الحجاج (م ۲۶۱ء/ ۸۷۵ء) کی "صحیح مسلم" جو صحیح بخاری کے قریب ہے اس کے بعد آتی ہے۔ حدیث کی باقی چار کتابوں کے مصنف ہیں: ابوداؤد (م۲۷۵ھ/ ۸۸۸ء) ترمذی (۲۷۹ھ/۸۹۲ء) نسائی (۳۰۳ھ/۹۱۶ء) اور ابن ماجہ (۲۷۳ھ/۸۸۶ء)۔

اس وقت تک حدیث کی تنقید بھی جیسا کہ وہ مسلمانوں کے علم میں ہے، "علم حدیث" کی صورت میں تکمیل کو پہنچائی گئی۔ یہ تنقید تمام تر اسناد یا حدیث کے سلسلہ روایت کے بارے میں ہے۔ حدیث کے راویوں کی سوانح حیات اور ان کے قابلِ قبول اصل حالات کے بارے میں ایک باضابطہ اور پیچیدہ دریافت اپنے ذمے لی گئی جسے "علمِ تعدیل و جرح" کا نام دیا گیا۔ راویوں کے اچھے کردار اور ان کے حافظے کے قابل اعتماد ہونے کا جائزہ لینے کی کوشش کی گئی۔ اس اعتبار سے راویوں کو مختلف زمروں میں تقسیم کیا گیا۔ جیسا کہ "پوری طرح قابل اعتبار" "سچا" "کمزور" "جھوٹا" اور "نامعلوم" وغیرہ، اگرچہ علماء کے درمیان متعدد راویوں کے بارے میں ضرور اختلاف رائے رہا۔

ایک دوسری درجہ بندی روایت کے کسی سلسلے کے تواتر یا عدم تواتر کے اعتبار سے کی گئی اور یہ کھوج لگایا گیا کہ روایت کے کس مرحلے پر سلسلے کی کڑی ٹوٹ گئی تھی۔ تیسری جہت اس تحقیقات کی یہ تھی کہ ہر مرحلے پر راویوں کی تعداد کیا رہی تھی۔ ان تحقیقی کوششوں کی بنیاد پر حدیثوں کو مختلف زمروں میں تقسیم کیا گیا مثلاً صحیح، حَسَن، ضعیف، غریب، متواتر، غیر متواتر، مرفوع (جس میں پیغمبر کے ساتھ رابطہ بالواسطہ تھا) وغیرہ، تنقید کے خطوط ایک دوسرے کو کاٹتے ہیں مثلاً ایک حدیث کو صحیح مانا جا سکتا ہے، اگرچہ سلسلے کی ایک کڑی غائب ہو۔ ایک حدیث جسے ترسیل کے ہر مرحلے پر متعدد راوی ملے ہوں متواتر کہلاتی ہے، یا استقرائی طور پر اتنی یقینی کہ اس کے بارے میں شک کو منطقی طور پر خارج کر دیا جاتا ہے۔

احادیث کے ایک بڑے حصے کو خود قدیم مسلم سکالروں نے جعلی اور من گھڑت قرار

دیا اور اسے اُن چھ صحیح مجموعوں سے باہر رکھا۔ اور بخاری اور مسلم نے اپنی کتابوں میں صرف وہ حدیثیں شامل کیں جن کو انہوں نے صحیح سمجھا۔ ان لوگوں نے لاکھوں معاصر حدیثوں میں سے صرف کچھ ہزار حدیثیں چنیں اور روایت کے مطابق بعض اقبالی جعل سازوں کو قتل کر دیا گیا۔ بخاری نے خاص طور پر جو حدیث کے بہت قابل اور زود فہم نقاد تھے روایتوں کی قدر و قیمت جانچنے میں غیر معمولی اصول پرستی کا مظاہرہ کیا۔ لیکن یہاں یہ یاد رہنا چاہیے کہ یہ تاریخی تنقید انتخابی رجحان کا وہ واحد اصول نہیں تھا جو احادیث جمع کرنے والوں نے استعمال کیا۔ یہ دور جس میں حدیث کا شعبہ علم پوری طرح برگ و بار لایا اسی دور میں ایک راسخ الاعتقاد طبقہ مختلف اور بعض اوقات متضاد دینی نظریات اور آراء کے تعامل سے ظہور پذیر ہو کر منظر عام پر آنے لگا تھا۔ ''اہل حدیث'' اس بڑے ڈرامے میں مستعدی کے ساتھ شامل تھے۔ وہ دراصل اس راسخ الاعتقادی کا ہراول دستہ تھے اور انہوں نے اسے اپنی تصانیف میں ٹھوس شکل دے دی تھی۔ اگر چہ اس کی باقاعدہ تشکیل اشعری (۳۰۰ھ/۹۱۳ء) جیسے لوگوں کے ہاتھوں ہونا تھی۔ دراصل جیسا کہ ہم پچھلے حصے میں دکھا چکے ہیں، عقلیت پسند اہل کلام اور محدثین کے درمیان شروع ہی سے ایک زوردار جنگ چل رہی تھی، ایسی جنگ جس میں اوّل الذکر کا انحصار علاوہ ان کی عقلیت پسندی کے 'زندہ' روایت پر تھا۔ تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) کے وسط میں جا کے ان کے نیچے سے زمین کھسک گئی تھی اس لیے کہ زندہ روایت اس وقت تک حدیث کی صورت میں بدل چکی تھی۔ لیکن وہ حدیثوں پر ان کی بے ربطی کی بنیاد پر اور عقلی تقاضوں کی وجہ سے حملے کرتے رہے۔ یہ کشاکش کتنی شدید تھی اس کا اندازہ ایک مثال سے لگایا جا سکتا ہے۔ ایک حدیث کی رو سے اُمّ المومنین عائشہؓ سے روایت کی جاتی ہے کہ انہوں نے کہا کہ آنحضرتؐ کی وفات سے ذرا قبل قرآن کی ایک آیت نازل ہوئی جس میں زنا کرنے والوں کو سنگسار کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔ آپؐ کی وفات کے موقع پر جو ہیجان اور صدمے کی کیفیت تھی، روایت کے مطابق کاغذ کا وہ ٹکڑا جس میں وہ آیت تھی ایک آوارہ بکری نے نگل لیا۔ اہل کلام اس بات پر صدمے کی کیفیت میں ہیں کہ قرآن کا ایک حصہ، خدا کا صحیح صحیح کلام، اس طرح سے مٹا دیا جائے۔ ابن قتیبہ اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اس بات میں کوئی حیرت کا مقام نہیں کہ قرآن کا ایک حصہ زبانی طور پر معدوم کر دیا جائے، بشرطیکہ وہ عمل میں باقی رہ جائے۔

چنانچہ ترسیلی سلسلوں کی تاریخی تنقید سے قطع نظر اور اس طرح کی تنقید سے زیادہ بنیادی سطح پر انتخاب کا ایک دوسرا وجدانی اصول خاموشی کے ساتھ برسرِ عمل تھا۔ یہ اصول سنت

کے ساتھ مطابقت کا تھا۔ لیکن انتخابی رجحان کا یہ وجدانی اصول اساسی طور پر تاریخی نہیں بلکہ اعتقادی تھا۔ اس کی تاریخیت پہلے پہل بہت بالواسطہ رہی ہوگی۔ خود اس شعبۂ علم کی صورت کا فوری تقاضا اس کا سبب بنا ہوگا۔ اس تاریخیت کا جواز اسی طرح کے استدلال نے مہیا کیا تھا جس طرح کے استدلال سے زندہ سنت کا مواد اس سے پہلے سنت نبوی قرار دیا گیا تھا۔ مطلب یہ کہ یہ اپنے مفہوم اور مدعا میں اسی سے مستنبط تھی۔ اور اسی لیے یہ سنت کہلائے جانے کی حق دار تھی۔ اس سے ہم اس نام نہاد حدیث کا مدعا سمجھ سکتے ہیں جس کے مطابق پیغمبرؐ نے کہا تھا ''جہاں کسی اچھی بات کا پتا چلے تو تم یہ سمجھ سکتے ہو کہ یہ میں نے کہی ہوگی۔'' یہ مقولہ اس تعلیم کے بارے میں کتنا زیادہ سچا ہوگا جسے شروع کی نسلوں کے متواتر اور طویل تجربوں نے اس یقین کے ساتھ رائج کیا کہ وہ پیغمبرؐ کے پیغام کی روح کا اظہار تھی۔ اس مفروضے کے علاوہ ہم کسی طرح اس بات کی وضاحت نہیں کر سکتے کہ آنحضرتؐ کے بعد حالات میں جو تغیر واقع ہوا۔ انسانی آزادی کے بارے میں کلامی موقف، الوہی صفات وغیرہ جیسے مسائل۔ وہ سب زبانی طور پر پیغمبرؐ سے ہی منسوب کیا گیا اور اصل میں یہ حقیقت بھی کہ شیعہ جو اسلام کا بڑا فرقہ ہیں، جو راسخ الاعتقاد مسلمانوں سے اعتقادی اختلاف رکھتے ہیں، ان کے پاس بھی حدیث کا ایک مختلف ذخیرہ ہے۔

تاہم اس سے آگے کی بات یہ ہے کہ ایک طرف پیغمبرؐ اور قرآن اور دوسری طرف سنت اور حدیث کے ارتقا کے فینامنا کے درمیان ایک عوامی (public) تاریخی تسلسل کا ایسا تعلق موجود ہے جو دنیا کے بڑے مذاہب میں نادر ہے۔ آنحضرتؐ نے صرف ایک مذہب کی بنیاد ہی نہ رکھی بلکہ بڑے پیمانے پر ایک ترقی کرنے والی قوم بھی پیدا کی اور یہ تاریخ کے اندر دن کی روشنی میں ہوا۔ درحقیقت پیغمبرؐ اور ان کی امت کے درمیان یہ عوامی تسلسل ہی آپ کی سنت کے لیے اصل ضمانت ہے جو اسے ابتدائی مسیحیت کی متوازی صورت حال سے ممیز کرتا ہے۔ پرچھائیوں کی موجودگی اس بنیادی حقیقت کا انکار نہیں بلکہ اس کی تصدیق ہی کرتی ہے۔ اس کی بہت سی روشنی درحقیقت تاریخی راستے پر ذرائع ابلاغ سے پھیل سکتی ہے۔ لیکن جب تک یہ ذرائع ابلاغ ایک ہی جنس کے ہوں یہ نہ تو ماخذ کی صورت بگاڑتے ہیں اور نہ انہیں چھپاتے ہیں۔ یقیناً یہ زیادہ گہری وجہ ہے اس بات کی کہ کیوں ایک ذہین مستشرق بھی اسلام کی اس بڑی دریائی گزرگاہ کو راسخ الاعتقادی قرار دیتا ہے۔ اس لیے کہ اس معاملے کی محض پیروؤں کی تعداد کی بنیاد پر یا ان کے اس دعوے پر کہ وہ راسخ الاعتقاد ہیں توضیح نہیں کی

جاسکتی۔ یہ یہی دہرا تعلق ہے روح اور تاریخی تسلسل کا جس نے حدیث کو اس کے بہت سے مواد میں تاریخی استناد کی کمی کے باوجود شروع کے اسلام میں تمام حملوں کے مقابلے میں ناقابل تسخیر بنائے رکھا۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ اس نے صدیوں تک امت کے کاروبارِ حیات میں تسلسل اور توازن پیدا کیے رکھا۔ اگرچہ مؤخر قرون وسطیٰ میں اس توازن کو قائم رکھنے کی یہ قیمت دینی پڑی کہ نئی تخلیقیت اور جدت طرازی باقی نہ رہ سکی۔

جدید اسلام کو تخلیقیت کی لگن ہے اور نئی ترقی کی خاطر بعض (ل) گروہ ایسے پیدا ہو گئے ہیں جن کے اقوال کو اگر ان کی ظاہری صورت میں لیا جائے تو حدیث کا کلیۃً انکار کرتے ہیں اور صرف قرآن پر انحصار کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن اس گروپ میں ان مسائل زیر بحث کے بارے میں بمشکل کوئی آگاہی ملتی ہے۔ یہ پتا نہیں چلتا کہ آیا وہ حدیث کے تاریخی یا اعتقادی جواز کا انکار کرنا چاہتے ہیں۔ یہ الجھی ہوئی صورت حال (اور حدیث کی نشوونما کی نوعیت کے بارے میں علم وفہم کی کمی) کافی حد تک زمانہ سلف کے اہل کلام کے حالات سے ملتی جلتی ہے۔ لیکن ایک بڑا فرق موجود ہے۔ اہل کلام لفظی روایت (حدیث) کو رد کر کے زندہ روایت کی حمایت کرنا چاہتے تھے۔ لیکن اب تو واحد روایت لفظی ہی ہے۔ اس لیے کہ زندہ سنت جہاں تک یہ موجود ہے اپنا جواز حدیث سے اخذ کرتی ہے۔ جس کے اندر ہی وہ واحد راستہ ہے جس سے ہم پیغمبر تک پہنچ سکتے ہیں اور بنیادی طور پر قرآن تک بھی، جیسا کہ یہ امت تک پہنچایا گیا اور امت نے اسے سمجھا۔ کیونکہ اگر حدیث پوری طرح ایک طرف رکھ دی جاتی ہے تو قرآن کے تاریخی استناد کی بنیاد بھی ایک جھٹکے سے ختم کر دی جاتی ہے لیکن موجودہ بے چینی بھی اسی طرح برحق ہے اور ایک اہم ضرورت کا اظہار ہے۔ نئی جان داری اور تازہ دم تعبیر کی یہ ضرورت دبائی نہیں جاسکتی اور نہ اسے دبانا چاہیے۔ لیکن حدیث کے راسخ العقیدہ نگہبانوں نے اب تک ایک غیر مصالحانہ قدامت پرست رویہ ظاہر کیا ہے اور نئی صورت حالات اور حدیث کے واقعی ارتقا کے بارے میں اپنی قوت فیصلہ کی کمی کا مظاہرہ کیا ہے۔ وہ یہ نہیں سمجھتے کہ یہ رویہ استحکام کو سنبھالے رکھنے کے بجائے، جو حدیث کے نظام کے پیچھے واحد مقصد تھا اسے بڑی قوت سے تباہ کر دے گا۔ لیکن تجدید پسند کو بھی یہ جان لینا چاہیے کہ اگر حدیث کا ایک حصہ ایسا جو پیغمبر کی زبانی اور خالص تعلیم کی نمائندگی نہیں کرتا، اس کا یقیناً پیغمبرؐ کے ساتھ ایک قریبی ربط

(ل) اس طرح کا گروپ برصغیر ہندو پاکستان میں ''اہل قرآن'' کے نام سے موجود ہے جو لاہور سے اپنا رسالہ ''طلوعِ اسلام'' نکالتے ہیں۔ تاہم اس طرح کی فکر شرقِ اوسط میں نہیں پائی جاتی۔

ہے اور یہ خاص طور پر بتاتا ہے کہ امت نے آنحضرتؐ کی تعلیم کو شروع سے کس طرح سمجھا۔ تجدید پسند یقیناً قرآن کی اور سنت نبوی کی نئے سرے سے تعبیر کر سکتا ہے۔ جہاں تک یہ دونوں ایک دوسرے سے الگ کیے جا سکتے ہیں۔ اور اس کارروائی میں وہ قدیم نسلوں کے عمل کی پیروی کر رہا ہوگا۔ لیکن وہ اگر کوشش بھی کرے تو حدیث کے اخلاقی عامل کو اور ان اداروں کی معاشرتی اخلاقیات کو جن کی حدیث نے ضمانت دی نظر انداز نہیں کر سکتا۔ تعبیر کوئی بھی ہو خلا میں نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ قرآن خلا میں نہیں آیا تھا۔ اسی سے وہ مشہور قولِ محال (Paradox) نکلا کہ حدیث کے وہ کٹر متشکک بھی اپنے نظریات کی تائید کے لیے حدیث کی مدد لینے سے اپنے آپ کو باز نہیں رکھ سکتے۔

نبوت کے تاریخی عناصر کو ایک دوسرے سے الگ کرنے کا کام شروع زمانے کے کافی مآخذ دستیاب نہ ہونے کی وجہ سے شاید پورا نہیں ہو سکتا۔ لیکن خود مسلمانوں کی طرف سے حدیث کے ارتقا کے بارے میں کھلے انداز کی اور ذمہ دارانہ تحقیقات ایک بے حد مطلوب چیز ہے۔ اس طرح سے جو کچھ بھی حاصل ہو سکتا ہے سراسر فائدے کی چیز ہوگی۔ اس لیے کہ یہ ایک طرف تو آنحضرتؐ اور امت کے درمیان قریبی تعلق کو آشکار کرے گی اور دوسری طرف امت کے اعتقادی اور عملی ارتقا اور حدیث کی ترقی کے درمیان جو تعلق ہے اس سے پردہ اٹھائے گی۔ ان تینوں کے درمیان جو تعلق ہے یہ اسے روشنی میں لائے گی اور مستقبل میں ٹھیک طرح آگے بڑھنے کی راہ ہموار کرے گی۔

باب ۴

قانون کا ڈھانچا

تمہید ـــــ ابتدائی نشو ونما: قرآن اور سنت، قیاس، اجماع ـــــ امام شافعیؒ اور ان کے بعد ـــــ قانون اور ریاست ـــــ فقہی مذاہب کی تشکیل ـــــ اختتام

تمہید

قرونِ وسطیٰ میں مسلمانوں کا جو فقہی نظریہ تھا اس کے مطابق اسلامی قانون کا ڈھانچا چار بنیادوں پر قائم ہے جنہیں 'قانون کی جڑیں' کہا جاتا ہے۔ یہ ہیں قرآن، سنت نبوی، اجماع اور قیاس۔ ان چاروں اصولوں کا باہمی تعلق بہت الجھانے والا ہے اور اسے پوری طرح واضح کرنا بالکل آسان نہیں ہے۔ شاید ایک ناقص متوازی صورت حال کے طور پر تجزیے کی مشہور ارسطوئی سکیم مددگار ثابت ہو۔ اس تمثیل کو اگر سامنے رکھیں تو قرآن اور سنت مادی اصول (یا ماٰخذ) ہیں قیاس کی کارروائی کارگزار علّت (efficient cause) ہے اور اجماع باضابطہ اصول (یا وظائفی قوت)۔ ارسطوئی سکیم کے خاکے کو مکمل کرنے کے لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ پورے ڈھانچے کا مقصد انسان کو اس قابل بنانا ہے کہ وہ خدا کے اقتدار کے تحت اور اس کی مرضی کے مطابق زندگی بسر کر سکے۔ اس باب میں ہم ان بنیادی اصولوں کے قانونی ڈھانچے میں بدل جانے کی تاریخ کا خاکہ پیش کریں گے اور خود اس ڈھانچے کی تاریخ اور مواد کو بھی اختصار کے ساتھ بیان کریں گے۔ جہاں تک اسلام میں مجموعی طور پر قانون کے اس شعبے کے مقام اور اس مقام کی تاریخ کا تعلق ہے، اس پر باب ۶ میں گفتگو کی جائے گی، جو اسلام کے بالکل مرکزی تصور یعنی شریعت سے بحث کرے گا۔

ابتدائی نشوونما

قرآن اور سنت

قانون کے مسلم تصور کی بنیاد میں یہ اعتقاد موجود ہے کہ قانون فطری اور اساسی طور پر مذہبی ہے یہی وجہ ہے کہ اسلامی تاریخ کی بالکل ابتدا سے قانون کے متعلق یہ سمجھا گیا ہے کہ یہ شریعت کے تصور سے نکل کر آتا ہے یا اسی کا حصہ ہے۔ (شریعت کے معنی ہیں خدا کے حکم کے تابع انسانی طرز عمل) چنانچہ اس قانون کی بنیاد وحی الٰہی میں ہونی چاہیے۔ قرآن جو خدا کی طرف سے سب سے مکمل اور آخری وحی ہے جو انسان کو بھیجی گئی ہے، اسے انسانی زندگی کا سب سے اولین اور واحد ناظم اور نگران اور قانون کا ماخذ ہونا چاہیے۔

اب قرآن میں جو کچھ کہا گیا ہے وہ اتنا عالمگیر اور ٹھوس ہے کہ انسان کے دل میں زندگی کے بارے میں ایک واضح رویہ بٹھا دیتا ہے۔ یہ نہ صرف ابدی روحانی اور اخلاقی اصولوں کا اعلان کرتا ہے، بلکہ اس نے پیغمبرؐ اور ان کے پہلے ساتھیوں کی مکہ کے مشرکوں، یہودی دشمنوں اور منافقوں کے خلاف جدوجہد میں رہنمائی بھی کی اور انہیں بتایا کہ نئی ابھرتی ہوئی ریاست اور اس کے معاشرے کی تعمیر کیونکر کی جاتی ہے۔ یہ کوششیں اور تعمیری ہدایات ایک خاص نوعیت کی تھیں۔ پھر بھی قرآن کا صحیح معنوں میں قانون سازی کا حصہ نسبتاً بہت چھوٹا ہے۔ قانون وراثت کے بارے میں مفصل ہدایات اور چوری اور زنا جیسے جرائم کے لیے (جن کی قانونی تعریف نہیں کی گئی) سزاؤں کی تجویز، ان کے علاوہ قرآن میں بہت کم ایسا مواد ہے جو فی الحقیقت قانون سازی کی تعریف میں آتا ہو۔ جہاں تک ان خاص احکام کا تعلق ہے جو کہ مسلمانوں کی غیر مسلموں کے خلاف جدوجہد اور ان کے ساتھ تعلقات کے بارے میں تھے، تو یہ حالات کے مطابق تبدیل ہوتے رہتے تھے اور اتنے مخصوص ہوتے تھے کہ یہ صحیح معنی میں ''قانون'' نہیں کہے جا سکتے۔ مختلف لیکن ایک جیسے حالات میں قرآن کے مختلف اور ایک جیسے ردعمل ایسے تھے کہ ایک تقابلی مطالعے کے لیے ان کو ایک جگہ جمع کرنا ضروری ہو گیا۔ مگر اس سے آگے یہ بھی طے کرنا تھا کہ کون سا مخصوص حکم پہلے دیا گیا تھا اور کون سا بعد میں۔

کسی نئی صورت حال پر قرآن کی نئے سرے سے تطبیق کے لیے جو واحد قدرتی طریقہ اس تقابلی اور تعبیری طریق عمل میں اختیار کیا جانا تھا وہ یہ تھا کہ اسے اس طرح سے دیکھا جائے جس طرح کہ پیغمبرؐ کے زمانے میں اس سے نمٹا گیا تھا جو قرآن کے سب سے مقتدر اور

حقیقی نمائندے تھے اور جن کے عمل کے ساتھ ایک یگانہ دینی معیار بندی وابستہ تھی۔ ان کا یہ عمل سنت نبوی تھا۔ جیسا کہ ہم ابھی دیکھیں گے پیغمبرؐ کے معصوم ہونے کا عقیدہ کافی بعد میں اختیار کیا گیا۔ لیکن یہ صرف ایک طریق عمل (process) کی اندرونی منطق کا رسمی نتیجہ ہی تھا جو پیچھے اسلامی تاریخ کے نقطہ آغاز تک جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم پچھلے باب میں دیکھ آئے ہیں۔ اس کے باوجود کہ آنحضرتؐ اپنے صحابہ سے مشورہ کرتے تھے۔ اس کے باوجود کہ ان کے فیصلوں کو بعض اوقات کچھ حلقوں میں چیلنج بھی کیا جاتا تھا اور اس کے باوجود کہ قرآن نے خود بعض دفعہ ان پر تنقید کی۔ آپ کی مذہبی سند (authority) واجب الاطاعت تھی۔ جب آنحضرتؐ زندہ تھے، آپ کی یہ سند اور اختیار کسی بھی موقع کے لیے کافی تھا۔ مستقبل کھلا رہا، یہاں تک کہ وہ بدل کر حال ہو گیا اور پیغمبرؐ نے اس کو اپنے اختیار کے تابع لا کر اس میں قطعی فیصلے جمع کر دیے۔ لیکن آپؐ کی وفات کے بعد وہ زندہ اتھارٹی دستیاب نہ رہی۔ اور اسے باضابطہ طور پر معصومیت کے ایک عقیدے میں تبدیل کر دینا پڑا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آنحضرتؐ کے جو بھی فیصلے یا اعلانات ان کی زندگی میں مستند تھے وہ ان کی وفات کے بعد مبرا عن الخطا (infallible) ہو گئے۔ یہ پیغمبرؐ کی معصومیت کی مخصوص قانونی بنیاد ہے۔ اس کے علاوہ ایک مختلف اور زیادہ عمومی عقیدۂ معصومیت بھی ہے جس کا تمام پیغمبروں پر اطلاع ہوتا ہے۔ اس کی بنیاد اس نظریے پر ہے کہ انسان جس پر خدا کی وحی نازل ہوتی ہے اس سے یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ خصوصاً اخلاقی معاملات میں کسی بڑی غلطی کا مرتکب ہوگا۔ چنانچہ الٰہیاتی عقیدہ صرف بڑی اور سنجیدہ گمراہیوں کا احاطہ کرتا ہے نہ کہ رائے کی چھوٹی چھوٹی لغزشوں کا، جیسا کہ بالخصوص قانونی نظریہ کرتا ہے۔

اسلام کے ابتدائی زمانے میں (۱۵۰ھ/۷۶۷عیسوی تک) پیغمبرؐ کی معصومیت کے باضابطہ عقیدے کا کوئی نشان نہیں ملتا، اگرچہ ان کے مطلق اختیار کا ایک عملی تصور یقیناً اپنا لیا گیا تھا۔ یہ اس بات سے بالکل ظاہر ہے کہ پہلے خلیفہ ابوبکرؓ نے انتخاب کے بعد اپنے افتتاحی خطاب میں خدا کے اور اس کے پیغمبرؐ (کے نمونے) کے متعلق کہا کہ وہ آپؐ کے اتباع کے سزاوار ہیں اور اُن پر آپ کا پورا اختیار ہے۔ بعض جدید سکالروں نے اس امر میں شک وشبہ کا اظہار کیا ہے کہ آیا پیغمبرؐ نے اپنے آخری حج کے موقع پر جو خطبہ دیا اس میں بعد کی نسلوں کی رہنمائی کے طور پر قرآن کے ساتھ ساتھ اپنی سنت کو بھی شامل کیا تھا؟ اس شک کی بنیاد یہ ہے کہ خطبے کے بعض شروع کے متون میں ''میری سنت'' کے الفاظ نہیں ملتے۔ لیکن یہ غیر اہم بات

ہے اور اس حقیقت کی تردید نہیں کرتی کہ آنحضرت کی وفات کے بعد ان کا اختیار و اقتدار اسی طرح باقی رہا جیسے کہ ان کی زندگی میں تھا۔ بلکہ ان کی وفات کے بعد اور خاص طور پر اس کے فوراً بعد ایک اضافی وجہ یہ بھی تھی کہ کوئی شخص بھی پیغمبر کی سرپرستی کے بغیر اختیار کا دعویٰ نہیں کر سکتا تھا۔

لیکن جیسا کہ ہم پچھلے باب میں دیکھ چکے ہیں۔ سنت آگے جا کر اتنی حد تک پھیلا دی گئی کہ اس میں پہلے چار خلفاء کے نظائر (precedents) بھی شامل ہو گئے۔ (سرگروہی خلفاء جیسا کہ بعض اوقات جدید مؤرخ انہیں بلاتے ہیں) اور صحابہ یا ان کی بڑی تعداد کے معاہدے بھی۔ یہ خلفائے راشدین کی اور صحابہ کی سنت کہلاتی ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم یہ بھی دیکھ آئے ہیں، یہ نظیریں استخراجی مفہوم میں سنت کہلاتی تھیں۔ یعنی ان معنوں میں کہ صحابہ سنت نبوی کی زندہ تجسیمیں سمجھی جاتی تھیں۔ اس نام کا اطلاق بعد کی نسلوں تک نہ پھیلایا گیا (سوائے سنتوں کو حدیث سے مستنبط کرنے کے مفہوم میں) جو دراصل اجماع کی نگرانی میں آتا تھا۔ درحقیقت صحابہ کے متفقہ عمل کا نام اجماع صحابہ ہے اور ان کی نسل اس معنی میں یکتا ہے کہ ان کے ساتھ ہی سنت کا (اُن کے سمیت) اختتام ہوتا ہے اور بیک وقت (بشمول ان کے) اجماع کا آغاز ہوتا ہے۔ لیکن اگرچہ اس طرح کوئی نئی نسل نئی سنت کو وجود میں لانے کے قابل نہ سمجھی گئی، صحابہ اور تابعین کی نئی نسل نے حقیقی مواد کا بہت بڑا ذخیرہ پیدا کیا۔ بلاواسطہ استخراج سے بھی اور انفرادی مفکرین کی کوششوں سے بھی جس پر سنت اور اجماع دونوں ناموں کا اطلاق ہوتا تھا۔ لیکن اجماع کی اصطلاح نے اس نسل کے کام کے ضمن میں بتدریج برتری حاصل کر لی یہاں تک کہ حدیث کی مکمل نشوونما نے اس مواد کے بڑے حصے کو اجماع کی سرپرستی میں سنت نبوی میں تبدیل کر دیا۔

اس ابتدائی زمانے میں یہ سوال کہ بطور قانون کے ماخذ کے قرآن سنت سے زیادہ بنیادی اہمیت کا حامل تھا، ابھی تک اس پر کھل کر بحث نہیں ہوئی تھی۔ یہ صحیح ہے کہ قرآن کو خدا کا کلام سمجھا جاتا تھا اور سنت نبوی کے مبرا عن الخطا ہونے کا عقیدہ ابھی تک صورت پذیر نہیں ہوا تھا، لیکن چونکہ بعض مستثنیات کو چھوڑ کر جن کا ذکر اوپر ہوا قرآن کا قانون کے ساتھ ایک بالواسطہ تعلق تھا اس لیے شروع ہی سے سنت کو قرآن کے ساتھ بطور قانون کے ماخذ کے جوڑ دیا گیا۔ پھر یہ کہ قرآن میں جو تھوڑی سی قانون سازی ہوئی وہ خود عرب قوم کی روایات اور عملی نمونوں کے سیاق و سباق کے اندر ہوئی۔ لیکن پہلی صدی ہجری کے آخر (آٹھویں صدی عیسوی کے شروع) تک اتنا بہت سارا مواد مختلف ماخذ سے اکٹھا کر کے سنت کی حدود میں داخل کر دیا گیا تھا کہ سنت کے ساتھ ''متفق علیہ'' کا ایک اور اسم صفت لگا دیا گیا۔

قیاس

مسلم فقہاء کے نزدیک قیاس کی اصطلاح کے معنی ہیں: تمثیلی استدلال (analogical reasoning) یعنی ایک قانونی نظیر میں موجود ایک خاص اصول سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ نیا درپیش مسئلہ بھی اسی اصول کے ضمن میں آتا ہے، یا ایک مشترک اساسی ہیئت کی بنیاد پر، جسے ''علت'' کہتے ہیں، اس قانونی نظیر کے مماثل ہے۔ بعد ازاں مسلم فلسفے میں یہی اصطلاح منطقی قضیہ (syllogism) یا قیاسی استدلال کے معنوں میں استعمال کی گئی۔ ان دو استعمالات کے درمیان مشترک عنصر فکر کی وہ حرکت ہے جو صراحتہً معلوم سے صراحتہً نامعلوم کی طرف ہوتی ہے۔ یہ اصطلاح جس کی سوچ سمجھ کر تشکیل کی گئی ہے۔ غالباً بیرونی اثر کی طرف اشارہ کرتی ہے لیکن یہ نظریہ بذات خود صاف صاف اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ یہ مستقل اندرونی ارتقا ہے۔

اس تمثیلی استدلال کا سب سے قدیم پیشرو ''ذاتی رائے'' یا ''سوچا سمجھا ذاتی خیال'' کہلاتا ہے۔ اس اصطلاح کا ایک مضبوط موضوعی لہجہ ہے اور زمانہ حال کے صیغہ واحد متکلم کے معنی ہیں ''میں خیال کرتا ہوں'' ''میری رائے ہے''۔ اس کی اتنی شدت سے عادت ڈالی گئی کہ علماء کے بہت سے گروہوں کا نام ہی ''سوچنے والے'' پڑ گیا۔ اس طرح کی سوچ نسبتاً بہت آزاد تھی، جس نے متضاد مذہبی اور قانونی آراء کا ایک سرمایہ بہم پہنچا دیا۔ لیکن ایک ابتدائی اور تقریباً غیر شعوری تمثیلی طرز فکر ہمیشہ موجود رہا۔ جب بھی ایک نیا باریک اور پیچیدہ مسئلہ درپیش ہوتا، جس کے بارے میں قرآن اور سنت کا کوئی واضح اور بلا اشتباہ فیصلہ دستیاب نہ ہوتا تو قرآن کی کوئی آیت، یا کوئی عمومی اصول، یا سنت میں موجود کوئی خاص معاملہ لے لیا جاتا اور اس کی بنیاد پر حاضر مسئلے کے بارے میں فیصلہ کر دیا جاتا۔ لیکن نمونے کے انتخاب اور مماثلت کے پہلو کے ادراک ان دونوں کے معاملے میں کھلی آزادی سے کام لیا جاتا۔ چنانچہ ایک طرف تمثیلی طریقے اور دوسری طرف مکمل من مانے طریقے (arbitrariness) سے جو نتائج برآمد ہوتے وہ ایک دوسرے سے بہت مختلف ہوتے۔

متعدد دہائیوں کے بعد اس خالص ذاتی رائے سے جو غیر منضبط نتائج برآمد ہوئے انہوں نے اپنے خلاف ایک طاقتور اور تلخ ردعمل پیدا کیا اور دوسری صدی ہجری کے پہلے نصف (آٹھویں صدی عیسوی) میں مدینہ اور عراق میں زیادہ باضابطہ فکر پیدا ہوئی۔ مدینے میں امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ/ ۷۹۵ء) مسلسل ''رائے'' کی اصطلاح استعمال کرتے رہے۔ لیکن طریق کار

زیادہ باضابطہ ہو گیا تھا، جس کی وجہ یہ تھی کہ اس وقت تک مدینے میں کم و بیش ایک جیسا نظریہ ظہور پذیر ہو گیا تھا، جس کی خصوصیت ''متفقہ عمل'' یا اجماع کا تصور تھا۔ لیکن عراق میں امام ابو حنیفہؒ (اسلام قانون میں منطقی فکر کے نمائندے) اور ان کے ابتدائی متبعین نے اس طرح کے جملے وضع کیے جیسے ''یہ بات اس زمرے سے تعلق رکھتی ہے'' یا ''یہ بات اس چیز کے مماثل ہے''۔ اس کے ساتھ ساتھ اجتہاد کا تصور (یعنی باضابطہ تخلیقی فکر) جس کی دوسری صدی ہجری (آٹھویں صدی عیسوی) میں محدود پیمانے پر شروعات ہوئی تھی دوسری صدی ہجری کے آخر اور تیسری صدی ہجری میں (آٹھویں اور نویں صدی عیسوی میں) اور بحیثیت فکر کے ایک طاقتور اصول کی صورت میں پروان چڑھا اور بطور ایک طریق فکر کے ''قیاس'' پر غالب آ گیا۔

قیاس کی ابتدا تو رائے اور دوسرے غیر رسمی الفاظ سے ہوئی، بعد ازاں ایسا لگتا ہے کہ یہ دوسری صدی ہجری (آٹھویں صدی عیسوی) میں مستقل طور پر قائم ہو گیا۔ اس کے بعد تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) میں فقہاء کے ایک اقلیتی سکول نے جنہیں ''ظاہری'' کہتے تھے داوود (م ۲۶۹ھ/۸۸۳ء) کی رہنمائی میں اس اصول کو رد کر دیا۔ لیکن فرق کچھ رسمی سا ہے، اس لیے کہ اس مؤخر الذکر سکول نے قیاس کے بجائے 'مفہوم' (واضح تعبیر) کا اصول پیش کیا۔ اگرچہ امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ/ ۸۱۹ء) کو جو پہلے فقیہہ ہیں جنھوں نے قانون کی بنیادوں کے بارے میں لکھا۔ عموماً اس بات کا کریڈٹ دیا جاتا ہے کہ انہوں نے قیاس کو بطور اصول کے قائم کیا۔ وہ جب اس کی بات کرتے ہیں تو اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ یہ اصول قبول کر لیا گیا تھا۔ دراصل جیسا کہ ہم نے اوپر اشارہ کیا اور جیسا کہ ہم آگے اجماع کے تحت بیان کریں گے۔ شخصی رائے کا ترقی کر کے قیاس کی صورت اختیار کر لینا، موافقت اور انجماد کاری (Solidification) کے حصول کے اس عمل کی ایک کڑی تھی جو منطقی طور پر اجماع میں جا کر ختم ہوا۔ اس اجماع پر ہم اب بات کریں گے۔

اجماع یا اتفاق رائے

پہلے چار خلفاء کے بعد تفصیلات کے بارے میں قانونی اور اعتقادی آراء میں طرح طرح اختلافات رونما ہونے لگے۔ اموی خلفاء کی غیر مذہبی انتظامیہ نے قانون سازی کا کام مختلف علاقوں کے فقہاء اور جانے مانے مذہبی رہنماؤں پر چھوڑ دیا۔ جن میں مدینہ اسلامی پارسائی کا بڑا وارث ہونے کی وجہ سے ممتاز تھا۔ فقہاء نے یہ کیا کہ اپنے ذہنوں کو قرآن اور سنت (زندہ اور زبانی دونوں روایات) کے مواد پر اپنی ذاتی رائے کے طریقے کا استعمال

کرنے میں لگا دیا۔ لیکن اس آزاد اور انفرادی قانون سازی کی کارروائی کے ساتھ ساتھ جس نے آراء کے ایک بے ربط مجموعے کو جنم دیا ایک یکسانیت اور ہم آہنگی پیدا کرنے کی تکمیلی اور توازن کار (Balancing) تحریک چلی۔ انفرادی رائے کو باضابطہ تمثیلی استدلال کی صورت میں ڈھالنا اس سمت میں ایک قدم تھا۔ لیکن پیشتر اس کے کہ قیاس اور اجتہاد کے نظریات باقاعدہ طور پر اختیار کیے جاتے ''تسلیم شدہ معمول'' کی ایک بڑی مقدار حاصل ہو چکی تھی جس نے دوسری صدی ہجری (آٹھویں صدی عیسوی) کے فقہاء اور محدثین کے لیے یہ امر ممکن بنا دیا کہ قیاس کے نظریے کو پیچھے کی طرف پھیلا کر اسلام کی ابتدائی نسل تک لے جائیں۔ یہ بات مدینے کے فقہاء کے ایک گروہ کے ساتھ امام شافعیؒ کی گفتگو میں بڑی وضاحت سے سامنے آتی ہے۔

شافعیؒ: کیا ہم یہ کر سکتے ہیں کہ تم مثلاً ابن مسیب کو مدینے کا مستند عالم قرار دیتے ہوئے، عطا کو مکے کا، حسن کو بصرے کا اور شعبی کو کوفے کا بڑا عالم سمجھتے ہوئے۔ جو سب کے سب تابعین ہیں۔ اس بات کو اجماع قرار دو گے جس پر یہ سب لوگ متفق ہوں۔

فریق مخالف: ہاں۔

شافعیؒ: لیکن تم یہ بات زور دے کر کہتے ہو کہ یہ لوگ کسی ایسی مجلس میں کبھی اکٹھا نہ ہوئے جس کا تمہیں علم ہو۔ اس لیے تم ان کے اجماع کی حقیقت ان کے بارے میں لوگوں کے بیانات سے اخذ کرتے ہو اور چونکہ تم نے ان لوگوں کو ایسے معاملات کے بارے میں بیان دیتے ہوئے پایا ہے جن پر نہ قرآن میں اور نہ حدیث میں کوئی ہدایت ملتی ہے تم یہ نتیجہ اخذ کرتے ہو کہ انہوں نے ان معاملات میں قیاس سے کام لیا ہے اور تمہارا استدلال یہ ہے کہ قیاس علم کی وہ مسلّم اور بچی صورت ہے جس پر کہ یہ علماء متفق ہوئے ہیں؟

فریق مخالف: میں یہی بات کہتا ہوں۔

پھر اس ابتدائی دَور میں قیاس اور اجماع کے درمیان جو تعامل تھا اسے کوئی جامد اصول نہ سمجھا جاتا تھا بلکہ اسے انجذاب، تعبیر اور عمل توافق کا ایک قدرتی اور فعال طریق عمل قرار دیا جاتا تھا۔ یہ امام شافعیؒ کی ایک اور تحریر میں سامنے آتا ہے جو اگرچہ کسی قدر طویل ہے، تاہم وہ اس موضوع پر سب سے جامع چیز ہے اور اجماع کی صحیح نوعیت اور اس کی جامع الاطراف خصوصیت کو ظاہر کرتی ہے۔

فریق مخالف: علم مختلف صورتوں میں حاصل ہوتا ہے۔ پہلے تو یہ کہ جو کچھ ایک پوری قوم پچھلی نسلوں کی ایک پوری قوم سے روایت کرتی ہے۔ ایک ایسے یقین کے ساتھ جس کے بارے میں خدا اور اس کے رسول کی قسم کھا سکتا ہوں۔ اس کی مثالیں دینی فرائض ہیں۔ دوسرے یہ کہ قرآن کا وہ حصہ جس کی مختلف تعبیریں ہوسکتی ہیں اسے اس کے راست اور عام فہم معنی میں قبول کرنا چاہیے۔ اسے کوئی اندرونی یا مجازی مفہوم نہیں دیا جاسکتا۔ چاہے اس میں ایسے کسی مفہوم کی گنجائش ہو۔ جب تک کہ اس کے لیے لوگوں میں اتفاق رائے نہ پایا جائے۔ تیسرے وہ علم جس پر مسلمان متفق ہیں اور اس بارے میں کسی پہلے اتفاق کی روایت کرتے ہیں۔ علم کی یہ مؤخر الذکر صورت اگر قرآن اور حدیث سے نہ بھی آئی ہو، میرے لیے اس کا وہی درجہ ہے جو متفق علیہ سنت کا ہے۔ اس لیے کہ مسلمانوں کا اتفاق محض ذاتی آراء سے حاصل نہیں ہوسکتا (بلکہ صرف قیاس کے ذریعے) اس لیے کہ ذاتی رائے عدم اتفاق کا سبب بنتی ہے۔ چوتھا وہ علم ہے جو مخصوص لوگوں کا ہے جو ایک حتمی دلیل نہیں بن پاتا، جب تک کہ اسے ایک ایسے طریقے سے نہ پہنچایا جائے جس میں غلطی کا امکان نہ ہو۔ اور آخر میں قیاس ہے۔ علم کی جو صورتیں میں نے بیان کی ہیں ان میں کوئی عدم اتفاق راہ نہیں پا سکتا اور تمام امور اپنے اصولوں میں مضبوطی سے جمے رہتے ہیں، جب تک کہ عام امت انہیں اپنے اصولوں سے ہٹانے پر متفق نہیں ہو جاتی۔ اجماع ہر بات میں آخری دلیل ہے، اس لیے کہ اس میں غلطی راہ نہیں پا سکتی۔

شافعیؒ: جہاں تک علم کی پہلی قسم کا تعلق ہے، یعنی کسی امت کے سواد اعظم کا پچھلی نسل کے سوادِ اعظم سے علم کو آگے منتقل کرنا، تو یہ تو ٹھیک ہے۔ لیکن کیا تم جانتے ہو اور دوسری قسم کے علم کا حال بتا سکتے ہو جس کے بارے میں تم زور دے کر کہتے ہو کہ امت کا سوادِ اعظم اس پر متفق ہے، اور اس کے بارے میں پچھلی نسلوں میں اسی طرح کے اتفاق کی بات کی جاتی ہے اور یہ امت کا سوادِ اعظم کیا چیز ہے؟ کیا اس میں علماء اور غیر علماء دونوں شامل ہیں؟

فریق مخالف: یہ صرف علماء کا اجماع ہے۔ اس لیے کہ وہی ہیں جو اسے جان سکتے اور اس پر اتفاق کر سکتے ہیں۔ چنانچہ جب وہ اتفاق کرتے ہیں تو یہ ان لوگوں کے لیے جو نہیں جانتے (یعنی غیر علماء کے لیے) مستند ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر وہ اتفاق نہیں

کرتے تو ان کی رائے کسی کے لیے سند نہیں ہوتی اور اس طرح کے معاملات، ان امور کی بنیاد پر جن پر کہ اتفاق ہو چکا ہے، ایک نئے قیاس کی طرف لوٹائے جانے چاہئیں ... یہ بات اہم نہیں ہے کہ ان کا اجماع اُن کی بیان کی ہوئی ایک زبانی روایت پر مبنی ہے یا وہ کسی روایت کے بغیر ہے اور جب وہ اختلاف بھی کرتے ہیں تو یہ بات اہم نہیں ہے کہ کوئی زبانی روایت ایسی موجود ہے یا نہیں جو ان میں سے کسی کی رائے سے مطابقت رکھتی ہو۔ کیونکہ میں ایسی احادیث کو نہیں مانتا جن پر کہ اتفاق موجود نہ ہو۔''

پہلا نکتہ جسے نوٹ کیا جانا چاہیے یہ ہے کہ یہ دونوں اقتباسات فقہ کے ابتدائی مذاہب کی نظر میں نہ صرف قیاس کا تعلق اجماع کا ساتھ اس کی تمہید کے طور پر جوڑتے ہیں، بلکہ یہ دونوں ایک طرف سنت اور دوسری طرف اجماع کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ ابتدائی مذاہب کی نظر میں بھی اور ان کے مخالف، شافعیؒ کی نظر میں بھی۔ چنانچہ اس طرح سنت کی پہچان اجماع کے طور پر نہیں کی جا سکتی۔ اول الذکر (سنت) پیغمبر کی تعلیم تک محدود ہے اور صحابہ تک اس کا تعلق یوں جاتا ہے کہ وہ اس کو آگے منتقل کرنے کا ذریعہ تھے۔ مؤخر الذکر (اجماع) صحابہ سے شروع ہوتا ہے اور بعد کی نسلوں تک جاتا ہے۔

لیکن اس سے آگے اور کہیں زیادہ اہم بات یہ ہے کہ فقہ کے ابتدائی مذاہب کے نمائندوں کی طرف سے اجماع کے اصول کو ایک غالب اور مطلق سند عطا کی جاتی ہے۔ اسے ہر معاملے پر ایک آخری اور حتمی دلیل سمجھا جاتا ہے۔ اس کے یقیناً یہ معنی نہیں ہیں کہ کسی طرح کے اختلافات کی اجازت نہیں تھی، بلکہ جہاں یہ محسوس کیا جاتا تھا کہ نسبتاً چھوٹے اختلافات باقی رہ گئے ہیں، تو ان سب کو اجماع میں ضم کر دیا جاتا تھا۔ لیکن اجماع کو قطعی سند مانا جاتا تھا، نہ صرف زمانہ حال میں اور مستقبل میں صحیح بات کی پہچان کے لیے، بلکہ ماضی میں بھی صحیح کا تعین کرنے کے لیے۔ یہ اجماع ہی تھا جو یہ فیصلہ کرتا تھا کہ رسولؐ کی سنت کیا تھی بلکہ یہ بھی کہ قرآن کی صحیح تعبیر کیا تھی۔ آخری تجزیے میں قرآن اور سنت دونوں کی توثیق اجماع کے واسطے سے ہی ہوتی تھی۔

ان دو کارروائیوں کی مشترکہ خصوصیت۔ ایک طرف ماضی کے حوالے سے اور دوسری طرف زمانہ حال میں صحیح بات کی دریافت سے۔ اجماع کے جوہر کا اظہار ہے۔ یہ سند ہونے یا غلطی سے عملی تحفظ کا تصور ہے۔ اس ضمن میں ہمیں سند اور مبرّا عن الخطا ہونے کے

درمیان فرق ضرور کرنا چاہیے۔ اس موضوع پر بہت سے جدید مصنفین اور خاص طور پر Snouch Hurgronje نے یہ کوشش کی ہے کہ اجماع اور کیتھولک کلیسا کے پورے اختیار کے ساتھ جاری ہونے والے اعلانات کے درمیان متوازی خصوصیات دکھائی جائیں۔ قدیم مسلم علماء کے نزدیک جو چیز خطا سے پاک ہے، ایسی خطا ناپذیری (Infallibility) جو فرض زیادہ کی جاتی ہے، لیکن اس کا اظہار اتنا نہیں کیا جاتا۔ وہ اجماع ہے بطور طریق اور اصول کے، نہ کہ اس کے مشمولات کی رو سے: جو مستند تو سمجھے جاتے ہیں، لیکن بے خطا قرار نہیں دیے جاتے۔ اجماع کے مسلم عقیدے میں ایک طاقتور عملی میلان ہے اور اس کے مواد کے بارے میں قطعی سچائی کی قدر کی کوئی بات نہیں کی جاتی، صرف اس کی عملی راست بازی کی قدر کی بات کی جاتی ہے۔ لیکن راست بازی کی قدریں تبدیل ہوتی رہتی ہیں اور یقیناً یہ واحد نظریہ ہے جو قدیم مذاہب کے عمل اور نظریے کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے، جس کی رو سے اجماع ایک مسلسل عمل تھا، جس کا سبب یہ تھا کہ ''اجتہاد'' کی کارروائی جو باضابطہ استدلال کے ذریعے عمل میں لائی گئی۔ وہ سنت اور اجماع کے کے بیچ میں آ کر اثر انداز ہوئی۔ یہ صحیح ہے کہ یہ مذاہب امام شافعیؒ کے اجماع پر حملوں کے جواب میں اس اجماع کے مواد کو پیچھے کی طرف ابتدائی نسلوں تک لے گئے، اس طرح یہ تاثر دیتے ہوئے کہ وہ اجماع کو روایت سمجھتے ہیں۔ لیکن یہ ایک حد تک اپنے آپ کو حملوں سے محفوظ رکھنے کی ایک کوشش تھی۔

اپنی نوعیت کے اعتبار سے ہی اجماع مسلمانوں کے عقیدہ اور عمل کے اجتماع کی تشکیل کرنے اور اس کا اظہار کرنے کے لیے سب سے زیادہ طاقتور عامل ہے، اور اس کے ساتھ ہی اپنی تشکیل کے معاملے میں بہت گریزاں بھی۔ یہ ایک نامیاتی طریق عمل ہے۔ ایک نامی وجود کی طرح یہ اپنا عمل بھی کرتا ہے اور بڑھتا بھی ہے۔ کسی خاص لمحے میں اسے عظیم ترین عملی جواز اور قوت حاصل ہوتی ہے۔ اور ان معنوں میں وہ حتمی ہوتا ہے۔ لیکن اس وقت یہ تخلیق بھی کرتا ہے، جذب بھی کرتا ہے، اصلاح اور ترمیم بھی کرتا ہے اور رد بھی کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی تشکیل کا معاملہ کسی ادارے کے سپرد نہ کیا گیا۔ علماء اور قانون دانوں کا گروہ جو پہلی اور دوسری صدی ہجری (ساتویں اور آٹھویں صدی عیسوی) میں تیزی سے پروان چڑھا اور آگے چلا اپنی فکر کے نتائج پر بحث بھی کر سکتے تھے اور ان کو ایک صورت بھی دے سکتے تھے، جو بہت مؤثر تھے، خاص طور پر اس صورت میں کہ جب ان کا باہم اتفاق ہوتا تھا (یا وہ ایک دوسرے سے ہم خیال ہوتے تھے، جسے علماء کا اجماع کہا جاتا ہے) لیکن اجماع کی تشکیل کسی

کلاس روم میں سرانجام نہیں دی جا سکتی تھی۔ یہ ایک روشن خیال عومی رائے سے زیادہ مماثل تھی، جس کے پیدا کرنے میں مذاہب کی تشکیل سب سے قوی عامل تھا، لیکن جس نے جیسا کہ ہم دیکھیں گے، فقہ اور الٰہیات کے بہت سے مذاہب کو بتدریج مسترد کر کے انہیں معدوم کر دیا اور دوسرے مذاہب کے اعتبار کو نقصان پہنچایا، ان کی اصلاح و ترمیم کی یا ان کے جواز میں توسیع کر دی۔

امام شافعیؒ اور ان کے بعد

مسلم قانون کی بنیادوں کی نشوونما میں، جن کا اب تک ذکر ہوا، قرآن کی اپنی شناخت تھی، لیکن دوسرے تین ماخذ۔ سنت، قیاس اور اجماع ایک دوسرے کے ساتھ ایک قریبی تعلق میں جڑے ہوئے ہیں۔ سنت اور اجماع، خاص طور پر اگرچہ ایک دوسرے سے الگ ہیں لیکن ایک دوسرے میں مل جاتے ہیں۔ ان کے درمیان جو پل ہے، ہٹائی نہ جا سکنے والی کڑی، وہ قیاس ہے۔ باضابطہ استدلال کا یہ نظام، جس نے نہ صرف سنت نبوی کی تعبیر کر کے اسے قانون کی شکل دے دی بلکہ نئے معاشرتی اور انتظامی اداروں اور رواجوں کو سنت کے ساتھ متحد کر کے انہیں زندہ روایت میں بدل دیا، اپنی کارروائی کے طفیل سنت میں ضم ہو کر رہ گیا۔ دوسری طرف قیاس کی کارروائی کے نتائج اختلاف، سمجھوتے اور ترمیم و تصحیح کے ذریعے بتدریج اجماع کی شکل اختیار کر گئے، جو آخری فیصلہ کن سند تھی۔

تاہم دوسری صدی ہجری کے وسط (آٹھویں صدی عیسوی) تک حدیث کا ایک بڑا ذخیرہ جس کے متعلق سمجھا جاتا تھا کہ اس کا پیغمبرؐ سے صدور ہوا ہے، منظر پر نمودار ہو گیا تھا۔ امام شافعیؒ نے جن کو دوسری صدی ہجری کے نصف آخر (آٹھویں صدی عیسوی) میں قانون کی بنیادیں تجویز کرنے والے پہلے فقیہہ کا کریڈٹ دیا جاتا ہے اس وقت موجود ضابطہ کار (Methodology) کو اپنے حملے کا نشانہ بنایا اور حدیث کے مواد کو بڑے پیمانے پر قانون میں قبول کرنے کے لیے ایک پرزور استدعا کی۔ ان کا پروگرام، اگرچہ اسے انہوں نے اس طور پر نہیں دیکھا تھا، فقہی مذاہب کے عقیدۂ اجماع پر حملہ کرنا اور اسے بنیادی مذہبی فرائض اور اعمال تک محدود رکھنا تھا۔ اس طرح ان کے پیش نظر یہ تھا کہ ''زندہ سنت'' کو ختم کر دیں گے اور اجماع کو بالکل بے ضرر کر دیے جانے کے بعد یعنی اُن لازمی اور عمومی دینی فرائض تک محدود کر دیے جانے کے بعد جو حدیث کی زبانی سنت میں مذکور تھے، وہ اس پورے خلا کو حدیث سے پر کر دیں گے۔ دوسرے لفظوں میں حدیث اور صرف حدیث ہی سنت کی نمائندہ ہو گی نہ کہ زندہ

روایت یا اجماع! اس کا ایک بہت اہم نتیجہ یہ ہوگا کہ قیاس کو اس وسطی حیثیت سے ہٹا دیا جائے گا جو اسے ایک طرف قرآن اور سنت کے درمیان اور دوسری صرف قرآن اور اجماع کے درمیان حاصل تھی۔

یہ امر کہ 'شاذ حدیثوں' کا ایک بڑا ذخیرہ (یعنی وہ حدیثیں جو پہلے زبانی اور بعد میں تحریری شکل میں ایک یا دو سلسلوں سے روایت کی گئیں) اجماع کا مخالف تھا، ایک اہم سبق ہے جو امام شافعیؒ کے تنازعات سے ملتا ہے۔ ان احادیث کے مقابلے میں فقہی مذاہب اپنے اجماع یا ''متفقہ عمل'' کی حمایت کرتے تھے۔ شافعیؒ ان کے خلاف یہ دلیل لاتے ہیں کہ دراصل بنیادی دینی فرائض کے باہر کوئی اجماع تھا ہی نہیں اور وہ اجماع جو فقہی مذاہب قدیم علماء اور مستند لوگوں کی طرف منسوب کرتے ہیں وہ کوئی حقیقی اتفاق رائے نہیں ہے، بلکہ زیادہ سے زیادہ ہم خیالی کی ایک صورت ہے اور یہ کہ متعدد جزئیات میں آویزش اب بھی موجود ہے۔ لیکن ان کی بڑی دلیل اس امر کی نشاندہی کرنا ہے کہ اگر کسی مسئلے پر اجماع ہوتا بھی تو وہ صرف روایت کے بعض سلسلوں کے ذریعے منتقل کیا جا سکتا۔ یہ ایسی بات تھی جس کی بطور حدیث کی بنیاد کے فقہی مذاہب اجازت نہیں دیتے تھے۔ شافعیؒ بار بار اس دلیل کی طرف واپس آتے ہیں۔ جس سے وہ قدیم مذاہب کا پانسہ پلٹ دینا چاہتے ہیں۔ لیکن ان کا تصورِ اجماع اگر ایک ادارے کا نہیں، تو ایک صاف ستھرے اور ٹھیک ٹھیک 'واقعے' کا تھا۔ جبکہ فقہی مذاہب کا اس کے بارے میں تصور یہ تھا کہ یہ آراء کو بتدریج ٹھوس شکل دینے اور انہیں استحکام بخشنے کا ایک مبہم لیکن طاقتور طریق عمل تھا۔ اپنا دفاع کرنے کے جوش میں یہ مذاہب بہت سے معاملات میں اجماع کو پیچھے ابتدائی نسلوں تک لے جاتے تھے۔

زیادہ تر امام شافعیؒ کی کوششوں سے زبانی روایت یا حدیث نے ''زندہ روایت'' کو بطور سنت نبوی کے وسیلے کے بے دخل کر دیا۔ جیسا کہ ہم باب ۳ میں بھی بتا چکے ہیں، اسی طرح کا کوئی حل ناگزیر تھا، اس لیے کہ ''زندہ روایت'' غیر معین عرصے تک نہیں چل جا سکتی تھی اور اسے کسی طرح سے ایک معیار پر لانا تھا۔ شافعیؒ کی تجویز کے مطابق قانون کے چار بنیادی اصول اس طرح سمجھے جانے تھے: پہلا قرآن، پھر سنت نبوی جیسا کہ وہ حدیث میں بیان ہوئی، پھر امت کا اجماع اور آخر میں علماء کا اجتہاد جسے قیاس کے واسطے سے روبعمل لایا جائے۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ اجتہاد یا قیاس بجائے اس کے کہ اجماع کے کام آتا اور اس کے لیے تمہید کا کام کرتا جیسا کہ قدیم مذاہب میں ہوتا تھا، اس کے باہر رکھ دیا جاتا ہے۔ دراصل

شافعیؒ بہت اصرار کے ساتھ یہ رائے دیتے ہیں کہ اجتہاد کا لازمی نتیجہ اختلاف ہوگا نہ کہ اجماع یا موافقت اور یہ کہ ان کے مخالفین کا یہ کہنا کہ وہ طبع زاد (original) سوچ کے ذریعے اجماع تک پہنچیں گے لاحاصل دعوے تھے۔ لیکن دوسری طرف حدیث کی اس وسیع پیمانے پر نشوونما کی وجہ سے اجتہاد اور عدم موافقت کے لیے زیادہ گنجائش نہیں رہے گی۔

تاہم اجماع نے بالآخر حدیث کو قبول کر لیا، لیکن اپنی شرائط پر اور بغیر اپنی جگہ سے زیادہ ہلے ہوئے، یہ نتیجہ بھی باوجود شافعیؒ کی مخالفانہ کوششوں کے ناگزیر تھا۔ اس لیے کہ اجماع کے علاوہ اور کون سی سند ایسی ہوسکتی تھی جو صحیح سنت کی نمائندہ حدیث کو غلط سنت والی حدیث سے ممیّز کر سکے۔ یا کون یہ آخری فیصلہ کر سکتا کہ حدیث کی تعلیم کیا ہے۔ (ہم پچھلے باب میں یہ بتا چکے ہیں کہ حدیث کی صحت کو متعین کرنے کے لیے روایت کے سلسلوں کی تنقید ایک رسمی سی چیز تھی، اصلی نہیں)۔ چنانچہ حدیث کو ثابت کرنے کے لیے اجماع کی ضرورت تھی۔ تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) کے وسط میں جبکہ حدیث نے ہر لحاظ سے میدان مار لیا تھا، ابن قتیبہ جیسے حدیث کے ایک مجاہد حامی بھی اس پر اجماع کو فوقیت دیتے ہیں۔ ''ہم یہ سمجھتے ہیں کہ اجماع سچائی کا (یا صحیح بات کا) حدیث سے بھی زیادہ ایک یقینی وسیلہ ہے۔ اس لیے کہ مؤخر الذکر میں نسیان، غفلت، شکوک، تعبیرات اور تنسیخ کے عمل کی کارفرمائی ہوسکتی ہے، لیکن اجماع ان سب حالات سے آزاد ہوتا ہے۔''

لیکن بعد کے حالات میں اجتہاد یا قیاس کا کام مختلف رہا۔ اگرچہ قیاس سے کام لے کر نئے قانونی معیار حاصل کرنے کے لیے حدیث کے مواد کی ایک دفعہ پھر نئی تعبیر کی گئی۔ تاہم یہ ایک مدرسانہ کارروائی رہی۔ جب اس کا اجماع میں منتج ہونے کا فریضہ باقی نہ رہا تو اس نے بتدریج اپنی قوتِ حیات کھودی، تا آنکہ تیسری صدی ہجری کے آخر (نویں صدی عیسوی) اور چوتھی صدی ہجری کے شروع (دسویں صدی عیسوی) میں، جب عقیدے اور قانون دونوں نے ایک معین صورت حاصل کر لی تھی، اس وقت تک جس اجماع تک پہنچا جا سکا اسے آخری اور فیصلہ کن قرار دیا گیا اور اجتہاد کا دروازہ بند کر دیا گیا۔ دوسرے لفظوں میں جب ایک دفعہ حدیث کی اجماع نے توثیق کر دی، اس نے اجماع کو اس کی اپنی ہی منطق کی رو سے نکال باہر کیا۔ اسلامی فقہ اور عقیدے میں اس کے بعد کوئی تبدیلی دیکھنے میں نہیں آئی۔ پوری عقلی تاریخ کے سب سے زیادہ تخلیقی اور روشن ادوار میں سے ایک دور کا اچانک خاتمہ ہوگیا۔ ایسا کیوں ہوا؟ اسلام کی مذہبی اور ثقافتی تاریخ کے اس اہم سوال کے حل کے لیے بہت سے

جوابات پیش کیے جا سکتے ہیں۔ ہم باب ۶ میں اپنا اصل جواب دینے کی کوشش کریں گے، جہاں ہم شریعت کے تصور کا ایک تاریخی تجزیہ پیش کریں گے، یعنی اس مرکزی دینی تصور کا جس کی اسلام میں نشوونما ہوئی۔ اس کا ایک جزوی جواب البتہ یہ ہے کہ پچھلی تین صدیوں میں اسلام آراء وعقائد کی ایک بڑی آویزش کے دور سے گزرا تھا اور اس نے بالآخر تیسری صدی ہجری کے اواخر (دسویں صدی عیسوی کے شروع) میں راسخ الاعتقادی کے ظہور کے ذریعے استحکام حاصل کیا تھا۔ جب وہ مرحلہ آ گیا اور ایک مشکل اور طوفانی تشکیلی دور اختتام کو پہنچا تو نتائج کو دوام حاصل ہوا۔ لیکن جیسا کہ ہم نے ابھی پہلے نوٹ کیا، تبدیلی کا میکنزم حصولِ مقصد کے اس مقام تک پہنچنے سے پہلے ہی الٹ پلٹ کر دیا گیا۔ حدیث کے ذخیرے نے جسے اجماع کی سند حاصل تھی، اجتہاد کو نیچے اتار کر ایسے مقام پر بھیج دیا جو اجماع سے کٹا ہوا تھا اور پھر جو اجماع تھا، جو شروع میں اس زندہ روایت کا ایک وظیفہ تھا جسے اجتہاد سے بے دخل کر دیا گیا تھا، اپنا فریضہ جاری نہ رکھ سکا، اس لیے کہ نامیاتی وجود کو اپنے نشوونما کے لیے دونوں کی ضرورت تھی۔ ایک استحکام بخشنے والا اصول ترقی و توسیع کے اصول کے بغیر لازماً جبر و استبداد کا ایک جامد آلہ بن جاتا ہے۔ اب اجماع کے مبرّا عن الخطا ہونے (infallibility) کا نظریہ تیار کیا گیا جس سے امت کے اتفاق رائے کی سند کے ابتدائی تصور کو سچائی کے اعتبار سے امت کی نظریاتی مطلقیت (absoluteness) میں تبدیل کر دیا گیا۔ اس سلسلے میں ایک حدیث کو شہرت دی گئی جس کی رو سے پیغمبرؐ نے فرمایا، "میری امت کبھی غلطی پر متفق نہیں ہوگی۔" اس طرح اجماع روایتی آمریت پسندی کے نظریہ پر مبنی ضابطہ کار (mechanism) بن گیا۔

درحقیقت اجماع کسی نہ کسی صورت میں تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) کے بعد بھی کارگزار حالت میں رہا جو مذہبی رویوں اور امت کی معاشیات کے ہر آن بدلتے ہوئے حالات کی وجہ سے ناگزیر تھا۔ اس کی ایک بڑی مثال یہ ہے کہ مسلمانوں میں جب راسخ العقیدہ مسلم صوفیہ پیدا ہونے لگے۔ تو راسخ العقیدہ اسلام نے تصوف کو قبول کر لیا۔ صوفیہ کے اس سلسلے کا عروج امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ/ ۱۱۱۱ء) تھے جنہوں نے علماء کو تصوف کا قائل کر لیا۔ پھر یہ کہ اسلام کے آئینی نظریے میں تدریجی تبدیلی اس سے کم حیرت انگیز مثال پیش نہیں کرتی۔ اسلام کے ابتدائی زمانے میں اندرونی چپقلشوں کی وجہ سے اجماع نے یہ اصول اختیار کیا کہ امت میں انتہائی تعصب اور لڑائی غیر قانونی بات ہے اور یہ کہ حکمران کا باوجود اس کی کوتاہیوں کے اور واضح ظلم کے اتباع کیا جانا چاہیے۔ الماوردی (م ۴۵۰ھ/ ۱۰۵۸ء) ایک

حدیث بیان کرتے ہیں کہ ایک گناہگار حکمران کی اطاعت بھی کی جانی چاہیے بشرطیکہ وہ گناہ کا حکم نہ دے اور بعد میں تو اس خیال نے تقویت پکڑ لی کہ ایک غیر منصف حکمران کے خلاف بھی بغاوت نہ کی جائے۔ اور آگے چل کر تو حکمران کو ظل اللہ (خدا کا سایہ) کہا جانے لگا۔ علماء کے نزدیک اس رویے کے معنی تھے افراتفری اور لاقانونیت کے مقابلے میں ربط و توافق قائم رکھنا۔ لیکن عام عقیدے میں جس پر حکمرانی کے قدیم ایرانی تصورات کا اثر تھا، یہ جملہ لفظی اعتبار سے سچ سمجھا جانے لگا۔ البتہ ان تمام معاملات میں اجماع آگے نہیں رہا بلکہ پیچھے چلتا رہا۔ بجائے اس کے کہ وہ صورت گر اصول ہوتا جو اجتہاد کے واسطے سے حالات پر تشکیلی انداز میں اثر انداز ہوتا، ایک غیر مزاحم تابع بن کے رہ گیا، جو حالات کی سفاک طاقت کا صرف مشاہدہ کرنے والا تھا۔

اجتہاد کی شرائط اتنی صاف اور بے داغ اور سخت رکھی گئیں اور انہیں اتنا اونچا مقام دیا گیا کہ ان پر پورا اترنا انسان کے لیے ممکن نہیں تھا۔ تشکیلی دور میں امت کے ابتدائی دینی رہنماؤں کی شخصیات کو زیادہ سے زیادہ مثالی قرار دیا گیا اور افسانے کو حقیقت میں ملا دیا گیا۔ 'مطلق اجتہاد' کی طاقت کو بالکل ہی ختم کر دیا گیا۔ ایک 'اضافی اجتہاد' کی اجازت البتہ دی گئی۔ اس کے معنی یا تو یہ تھے کہ انسان کو یہ اجازت تھی کہ اپنے فقہی مذاہب کے اندر رہ کر قانون کی پھر سے تعبیر کرے، یا یہ کہ، اور یہ اولین قانون سازی کا ارفع ترین نقطہ تھا، وہ فقہ کے مختلف مذاہب کا انتخابی اور تقابلی مطالعہ کرے اور تفصیلات میں محدود توسیع کی گنجائش دیکھ لے۔ ابن تیمیہؒ (م ۷۲۸ھ) جیسی بعض نادر، ذہین اور جرأت مند روحوں نے اپنے لیے اجتہاد کے حق کا دعویٰ کیا۔ لیکن اس معاملے میں ان کی مسلمہ حیثیت قرون وسطیٰ کے زمانے تک محدود رہی۔ ہم اس کتاب میں آگے جا کر دیکھیں گے کہ اس سوال کو تجدید پسند مفکرین نے آج کے اسلام میں کتنے جوش و خروش سے پھر اٹھایا ہے۔ لیکن تمام قرونِ وسطیٰ میں قانون یقینی اور معین صورت میں امت پر ایک غلاف (shell) کی طرح رکھ دیا گیا تھا۔

قانون اور ریاست

پہلے چار خلفاء کے دور میں (۴۰ھ/۶۶۰ء) تک مسلم ریاست اور حکومت کا سربراہ خلیفہ ہوتا تھا لیکن وہ عوام سے الگ نہیں تھی، جس کی وجہ یہ کہ مدینے میں بہت سے صحابہ موجود تھے، خاص طور پر سربرآوردہ افراد جو قانونی اور انتظامی امور میں مشورہ دیتے تھے، ان پر نظر

رکھتے تھے اور ان میں شمولیت اختیار کرتے تھے۔ درحقیقت اس مرحلے میں قانون بمشکل انتظامی کاروبار سے الگ کیا جا سکتا ہے۔ اس دور میں قانون سازی کا کام اخلاقاً معاصر خلفاء ہی سے منسوب کیا جا سکتا ہے۔ اس لیے کہ یہ کام امت یا اس کے سینئر افراد مشترکہ طور پر انجام دیتے تھے۔ تاہم بنو امیہ کے آنے سے حکومت کا کاروبار مطلق العنان حکمرانوں کے ہاتھ میں چلا گیا جو عوام الناس سے الگ تھلگ ہو گئے۔ اُموی حکمران زیادہ تر قرآن اور سنت کی روشنی میں دمشق سے انتظام ملکی چلاتے تھے۔ لیکن ان کی تعبیر ان کے مشیر اور افسر مصلحت کے اصول پر اور مختلف اضلاع میں مقامی رواجوں کی روشنی میں کرتے تھے۔ اس خام سند کے مقابلے میں مدینے میں موجود مذہبی عوام کے رہنماؤں نے اسلامی قانون کی ہیئت کی تعمیر شروع کی۔ حجاز کا مقامی طور طریقہ بلا کسی شبہ کے ان کے بنائے ہوئے قانون میں ایک عامل تھا۔ پھر جلد ہی عراق، بصرہ اور کوفہ میں بھی مذہبی قانون سازی کی کارروائی شروع ہو گئی۔ اموی ریاست قانون سازی کی اس کارروائی سے متاثر ہوئی اور خلیفہ عبدالملک (م ۸۶ھ/ ۷۰۵ء) نے خود بھی مدینے میں تعلیم پائی تھی۔ لیکن پہلا اموی خلیفہ جس نے شریعت کے قانون کے نفاذ کو سنجیدگی سے لیا وہ پہلی صدی ہجری کے اواخر میں عمر بن عبدالعزیزؒ تھے اور روایات ان کو اس امر کا کریڈٹ دیتی ہیں کہ انہوں نے باہر کے تمام صوبوں میں اپنے پیغامبر بھیجے جو لوگوں کو شرعی قانون کی تعلیم دیتے تھے اور جو پیغمبر کی روایات جمع کرتے تھے۔

اس طرح ریاست وہ تنفیذی ادارہ تھی جو مختلف صوبوں میں مقامی قانونی ماہرین کا تشکیل کردہ شرعی قانون نافذ کرتی تھی۔ لیکن یہ فقہ اگرچہ اپنے بنیادی عناصر میں یکساں تھی، تاہم تفصیلات میں اس کے اندر اختلاف پایا جاتا تھا، ایک تو مختلف مقامی رواجوں اور قاعدوں کی وجہ سے دوسرے متعدد فقہاء کے اجتہاد سے پیدا ہونے والے اختلافات کی وجہ سے۔ ایک ہی شہر کے فقہاء بھی مفصل قانونی رائے میں ایک دوسرے سے متفق نہیں ہوتے تھے۔ جب بنو امیہ کو اقتدار سے ہٹا دیا گیا، ابن المقفع (م ۱۴۰ھ/ ۷۵۷ء) نے جو ایک نومسلم ایرانی، بڑا ادیب اور ریاست کا سکریٹری تھا ایک رسالہ لکھا جس میں اس نے خلیفہ کو مشورہ دیا کہ وہ قانون کو ضابطے میں لائے اور قرآن اور حدیث کی تعلیمات میں اپنا اجتہاد بروئے کار لائے۔ ابن المقفع اسلام میں غالباً پہلا آدمی تھا جس نے ریاست کی قانون سازی کی سفارش کی۔ یہ نصیحت (جو بظاہر مانی نہ گئی) غالباً اس وجہ سے کی گئی کہ اس وقت قانونی معاملات میں بدنظم قسم کے اختلافات پائے جاتے تھے اور اس کے پیچھے ابن المقفع کا وہ تصور حکمرانی تھا جو اس نے

ایران میں دیکھا تھا۔

عباسی خلفاء نے شرعی قانون کو پوری طرح تسلیم کیا اور اسے جائز قرار دیا اور اس کے اطلاق کے لیے ہر طرح سے مکمل نظام قائم کیا۔ لیکن متعدد نئی تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ نہ صرف خلفاء نے (یا بعد میں جب خلیفہ کا اقتدار کمزور ہو گیا، تو طاقتور سلاطین نے جو خلیفہ کے محض نام کے وفادار تھے) وقتاً فوقتاً اپنے خاص قوانین نافذ کرنا شروع کیے جو وقت کے فوری تقاضوں سے نمٹنے کے لیے تھے۔ اس طرح قانون کا ایک نیا اگرچہ چھوٹا ذخیرہ تیار ہو کر سامنے آ گیا جسے غیر پیشہ ورانہ اصحاب اختیار نے شرعی قانون کے ضمیمے کے طور پر مرتب کیا تھا۔ بعد کے مسلم فقہاء نے بتدریج اس امر کی کوشش کی کہ اس نئے مجموعے کو شرعی قانون میں ضم کر دیا جائے، لیکن یہ حقیقت کہ یہ مجموعۂ قوانین ابتدا میں شریعت سے باہر ہی مدون ہوا تھا، حالات کی ایک اہم تبدیلی تھی۔

تاہم بڑے پیمانے پر غیر پیشہ ورانہ قانون سازی عثمانیوں نے کی جنھوں نے دسویں صدی ہجری (سولھویں صدی عیسوی) میں خلفاء کا لقب اختیار کیا۔ قانون کے اس غیر پیشہ ورانہ مجموعے کو ''قانون'' کا نام دیا گیا اور پروفیسر سر ہیملٹن گب نے پورے انصاف کے ساتھ یہ بات کی ہے کہ اسلام میں ''قانون'' (Canon Law) کے جو معانی ہیں وہ ان معانی کے بالکل مخالف ہیں جو اس کے عیسائیت میں ہیں۔ تاہم عثمانیوں میں سلطانی اور خلافت کے دو منصب الگ الگ ایک ہی حکمران میں جمع کر دیے گئے اور خلافت اپنی اصل حالت کو کبھی واپس نہ آ سکی۔ اجتہاد کا فریضہ جو بعد کے تمام آئینی نظریہ ساز منصب خلافت سے منسوب کرتے آئے تھے کبھی ادا نہ کیا گیا اور عثمانیوں نے جب تک مثبت قانون کے میدان میں اپنا فریضہ ادا کیا، سلطان کی حیثیت سے کیا۔ ''قانون'' کے نام سے جو مجموعہ قواعد وضوابط سامنے آیا وہ خلافت کی کارگزاری نہیں تھی بلکہ سلطانی کا کارنامہ تھا۔ ہم اس کتاب میں آگے جا کر دیکھیں گے، جب ہم جدید اسلام پر بحث کریں گے کہ نئے زمانے میں قانون کو جدید بنانے کے چیلنج کا سامنا مسلمان کس طرح سے کر رہے ہیں۔

عدالتوں میں قانون کا انتظام ریاست کی طرف سے مقرر کردہ قاضی چلاتے تھے۔ یہ علماء کے طبقے سے لیے جاتے تھے۔ جب ریاست کی طرف سے مقرر ہوتے تو قاضی صاحبان حکمران کی مرضی پوری کرنے کے لیے آلہ کے طور پر استعمال ہو سکتے تھے۔ اموی دور سے لے کر ہر زمانے میں ہم پارسا علماء اور فقہاء کو (بلکہ آگے چل کر سب سے زیادہ صوفیہ کو

بھی) ان قاضیوں کی مذمت کرتا ہوا پاتے ہیں۔ ان میں سے بہت سے علماء حکومتی مناصب قبول کرنے سے انکار کر دیتے تھے، یہ سمجھتے ہوئے کہ اس طرح ان کی دیانت و امانت کو مفاہمت کا خطرہ ہوگا۔ ان قانونی عدالتوں کے علاوہ خلفاء خاص عدالتیں قائم کرتے تھے جنہیں مظالم عدالتیں کہا جاتا تھا (اور اسی طرح کئی سلطانوں کی اپنی دیوان عدالتیں تھیں) ان میں شخصی زیادتیوں کا ازالہ کیا جاتا تھا۔ اکثر حالات میں یہ عدالتیں نچلی عدالتوں اور انتظامی افسروں کے فیصلوں کے خلاف اپیل کی اعلیٰ عدالتوں کا کام کرتی تھیں۔ ان میں ریاست کا سربراہ ذاتی طور پر مقدمات کا فیصلہ کرتا اور اپنی صوابدید کے مطابق انصاف مہیا کرتا تھا۔ ان دو اداروں کے درمیان ایک تیسرا اخلاقی قانونی محکمہ "احتساب" کے نام سے قائم کیا گیا۔ اس کا کام عوام کی اخلاقی حالت کی نگرانی کرنا اور سامنے کے معاملات مثلاً غلط پیمانوں جعلی نقدی، یا چیزوں میں ملاوٹ کا موقع پر فیصلہ کرنا تھا۔

قانون کی مخصوص تعبیر اور انفرادی معاملات پر اس کے اطلاق کی ذمہ داری مفتیوں کے سپرد تھی، جو یا تو سرکاری ہوتے تھے یا نجی۔ کسی خاص قضیے یا قانونی نکتے پر مفتی کا حکم فتویٰ کہلاتا تھا۔ وقت گزرنے پر روزمرہ معاملات کے قوانین کا ایک بڑا ذخیرہ تیار ہوگیا جو با اختیار علماء کے فتاویٰ کے مجموعوں پر مشتمل تھا۔ ان فتاویٰ کو قاضی صاحبان اپنی عدالتوں میں پیش ہونے والے مقدمات کا فیصلہ کرنے میں استعمال کرتے۔ چنانچہ مفتی ایک مشیر قانونی ہوتا تھا اور قاضی ایک جج۔ فتاویٰ کے یہ مجموعے ہمارے لیے تمام قرون وسطیٰ میں اور مختلف علاقوں میں اسلامی قانون کی نشوونما کے علم کا بہترین ماخذ مہیا کرتے ہیں اور وہ طویل طریق عمل ہمارے سامنے کھول کر رکھتے ہیں جس سے مقامی رواجی قوانین کو بتدریج اسلامی بنایا گیا اور انہیں اسلامی قانون میں ضم کر دیا گیا۔

فقہی مذاہب کی تشکیل

اوائل اسلام میں قانونی فکر میں اختصاصی آزادی کا ایک ثبوت یہ ہے کہ پہلی اور دوسری صدی ہجری (ساتویں اور آٹھویں صدی عیسوی) میں عراق، حجاز، شام اور مصر کے مختلف مراکز میں قانونی آراء کے بہت سے مجموعے تیار ہو گئے۔ یہ مجموعے کسی ایک نامور قانونی شخصیت کے ساتھ وابستہ ہوتے تھے جو ان کا مرکز ہوتی تھی۔ ان قانونی افکار کے مجموعوں میں اختلاف کی وجہ وہ مختلف طریقے تھے جن سے مقامی رواجی قانون کی روشنی میں

قرآن کی تفسیر کی جاتی تھی، یعنی ان مختلف طریقوں سے جن میں قیاس اور رائے کا سنت پر اطلاق کیا جاتا تھا۔ قانون کا وہ مجموعہ جو مختلف علاقوں میں عقلی کارگزاری کے اس طرح کے اطلاق سے وجود میں آتا تھا، وہ بھی سنت کہلاتا تھا۔ چنانچہ مختلف صوبوں میں مقامی سنتیں اپنی تفصیلات میں مختلف ہوتی تھیں۔

لیکن آہستہ آہستہ جب اجماع کا تصور پروان چڑھا یہ خاص مراکز ذہنی تعامل کے نتیجے میں ایک دوسرے میں مدغم ہو گئے اور قانونی رائے کے ذخیروں نے رفتہ رفتہ دوسری اور تیسری صدی ہجری (آٹھویں اور نویں صدی عیسوی) میں مذاہب کی صورت اختیار کر لی اور اسی زمانے میں یہ مذاہب ایک دوسرے کے قریب آ گئے، جس کا سبب وہ اچھا خاصا اتفاق تھا جو ان کے درمیان صرف اصولوں پر نہیں بلکہ بنیادی تفصیلات پر بھی تھا۔ عراق میں جو فقہی مذہب امام ابو حنیفہؒ (م ۱۵۰ھ/ ۷۶۷ء) کی نسبت سے قائم تھا اور حنفی مذہب کہلاتا تھا، اسے ان کے دو شاگردوں امام ابو یوسفؒ (م ۱۸۱ھ/ ۷۹۷ء) اور محمد الشیبانی (م ۱۸۹ھ/ ۸۰۵ء) نے ترقی دی اور باضابطہ بنایا اور سفیان ثوریؒ (م ۱۶۱ھ/ ۷۷۸ء) اور دوسرے لوگوں کے مذہب کو بے دخل کر دیا۔ یہ مذہب جس کو عباسیوں کی حمایت حاصل تھی جن کا دارالخلافہ بغداد تھا، اس کی بڑی خصوصیت یہ تھی کہ اس میں آزاد رائے کا استعمال ہوتا تھا، اس لیے یہ دوسری اور تیسری صدیوں میں اہل حدیث کی سخت لعن طعن کے لیے ایک پسندیدہ موضوع بن گیا کیونکہ یہ لوگ آزاد رائے کو بڑی قوت سے رد کرتے تھے۔

امام اوزاعیؒ (م ۱۵۷ھ/ ۷۷۴ء) کا فقہی مذہب جس کا ''زندہ روایت'' پر اعتماد سفیان ثوریؒ کے برعکس قانونی حدیث کی نسبت زیادہ تھا اس پر مدینے میں امام مالک بن انسؒ (م ۱۷۹ھ/ ۷۹۵ء) کا بنا کردہ مذہب غالب آ گیا۔ امام مالکؒ خود امام اوزاعیؒ کے اس بات میں مشابہ تھے کہ اندر اندر وہ بھی مدینے کی زندہ روایت (سنت) پر اعتماد کرتے تھے، لیکن انہیں اس کی فکر بھی ہوتی تھی کہ حدیث کے ذریعے سے اس روایت کی تائید کریں یا اسے حق بجانب ثابت کریں۔ انہوں نے قانونی روایات کا ایک ذخیرہ اکٹھا کیا اور انہیں مدینے کے زندہ معمول کی روشنی میں پرکھ کر قانونی آراء کا ایک نظام مرتب کیا جسے انہوں نے اپنی مشہور تصنیف ''موطا'' میں پیش کیا۔ جس کے معنی ہیں ایسا راستہ جو ہموار کر دیا گیا ہو۔ مالکی مذہب، جو حنفی مذہب کے بعد دوسرا باقی رہنے والا مذہب ہے انہی کے نام سے منسوب ہے۔

تیسرا بڑا مذہب جو اب تک باقی ہے شافعی مذہب کہلاتا ہے، جو امام محمد بن ادریس

شافعیؒ (م ۲۰۴ھ/ ۸۱۹ء) کے نام پر ہے، جن کے حوالے اس کتاب کے موجودہ اور پچھلے باب میں نمایاں طور پر آئے ہیں۔ یہ امام مالکؒ کے شاگرد تھے، انہوں نے اسلامی فقہ کے اصول ایسی صورت میں تشکیل دیے جو ابھی تک باقی چلی آتی ہے۔ جس میں جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں، زبانی روایت کو سنتِ نبوی کا واحد وسیلہ قرار دیا جاتا تھا اور اجتہاد کو اجماع سے بے دخل کر دیا گیا تھا۔ شافعیؒ کا اثر اسلام کے ارتقا میں بہت زیادہ رہا ہے۔

تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) میں دو نئے مذاہب ظہور میں آئے اور ایک مذہب کے لیے کم از کم کوشش ضرور ہوئی۔ ان میں پہلا اور واحد کامیاب مذہب قانون میں شافعیؒ کے حدیث پر اصرار کی منطق کو آگے بڑھا کر انتہا تک لے گیا۔ اس مذہب کی جو حنبلی مذہب کہلاتا تھا، بنیاد رکھنے والے مشہور فاضل اور بڑے محدث امام احمد ابن حنبلؒ (م ۲۴۱ھ/ ۸۵۵ء) تھے، جن کے ساتھ اگلے باب میں عقلیت پسند سکول کے راسخ العقیدہ مخالف کی حیثیت سے ہمارا پھر سے واسطہ پڑے گا۔ ابن حنبلؒ کی تعلیمات کو ان کے بعد ان کے شاگردوں نے باضابطہ صورت دی۔ لیکن آٹھویں صدی ہجری (چودھویں صدی عیسوی) تک اس مذہب کے پیرووٴں کی تعداد میں بڑی وسعت اور اضافے کے بعد ان کی تعداد میں مسلسل کمی واقع ہوتی رہی، اگرچہ اس مذہب کے بہت ذہین و فطین اور سنسنی پھیلانے والے نمائندے ان صدیوں میں سامنے آتے رہے۔ بارھویں صدی ہجری (اٹھارویں صدی عیسوی) میں وہابیوں نے جو جزیرہ نمائے عرب میں کٹر پن پر مبنی ایک تحریک تھی، اپنا عقیدہ اور تخلیقی تحریک حنبلی تعلیم سے ہی اخذ کی تھی، جیسا کہ اسے نامور فاضل اور عالمِ دینیات ابن تیمیہؒ (م ۷۲۸/ ۱۳۲۸ء) نے پیش کیا تھا۔

داوود خلف (م ۲۶۹ھ/ ۹۹۲ء) نے جو الظاہری کہلاتے ہیں، تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) میں ظاہری مذہب کی بنیاد رکھی۔ یہ مذہب قیاس کو بالکل ہی رد کرتا تھا اور اجماع کو بھی صحابہ کے اتفاق رائے تک محدود رکھتا تھا۔ ان کے عقیدے کا بنیادی اصول قرآن اور حدیث کی لفظی تفسیر کو ماننا تھا۔ لیکن کچھ گہرائی میں تجزیہ کرنے پر وہ اتنے لفظ پرست بھی نہیں تھے جتنا وہ ظاہر کرتے تھے۔ اس لیے کہ فقہ میں استدلالی عنصر کو مسترد کر دینے سے وہ اس بات کے لیے آزاد ہو گئے کہ لفظ کو اس کے مفہوم یا فحویٰ کے ساتھ قبول کریں۔ لیکن تعبیر کے ضابطہ کار کو محدود کرنے کی جو وکالت انہوں نے کی اسے مسلمانوں کے سوادِ اعظم کی زیادہ تائید حاصل نہ ہو سکی۔ اگرچہ وقتاً فوقتاً ان کے نقطہ نظر کی حمایت اور دفاع کرنے کے لیے ممتاز

لوگ آگے آتے رہے ہیں۔طبری (م ۳۱۰ھ/۹۲۲ء) نے جن کی قرآن کی تفسیر اور تاریخ کے موضوع پر بہت ضخیم تصنیفات ابتدائی اسلام کے بارے میں بہت معلومات مہیا کرتی ہیں، ایک نئے فقہی مذہب کی بنیاد رکھنے کی کوشش کی، لیکن یہ کوشش نہ صرف یہ کہ ناکام ہوئی، وہ تصنیف بھی جس میں انہوں نے اس کے اصول وضع کیے تھے، غالباً باقی نہیں رہی۔

امت کے اجماع سے چار مذاہب قبول کیے گئے اور ان مذاہب نے ایک دوسرے کو بھی برابر کا راسخ العقیدہ قرار دے کر قبول کر لیا۔ان کے تعامل کی ایک مفصل تاریخ ابھی لکھی جانی ہے لیکن نہ صرف یہ کہ ان کے درمیان فقہ یا اصول قانون کا کوئی بنیادی اختلاف نہیں ہے، بلکہ تفصیلات میں بھی جو اختلاف ہے اسے بھی زیادہ تر ایک قابل تعریف وحدت میں بدل دیا گیا ہے، اس محدود اجتہاد کے طفیل جس کی علماء نے اجازت دی اور اسے عمل میں لائے۔اس وقت حنفی مذہب مغربی ایشیا، زیریں مصر، پاکستان اور ہندوستان کے مسلمانوں میں غالب ہے۔ مالکی مذہب کا راج شمالی اور مغربی افریقہ اور بالائی مصر پر ہے۔ شافعی مذہب انڈونیشا میں اور حنبلی شمالی اور وسطی عرب میں رائج ہے۔

اختتام

جیسا کہ اس باب کے شروع میں کہا گیا، اسلام میں قانون کا مقام اور نتیجۃً اس کی نوعیت زیادہ تفصیل میں باب ۶ میں زیر بحث لائی جائے گی۔ جہاں ہم شریعت کے تصور کا تجزیہ بھی کریں گے اور اس کی تاریخ بھی بیان کرنے کی کوشش کریں گے۔لیکن اس کا ایک عمومی کردار متعین کرنا شاید یہاں برمحل ہو۔اب تک یہ واضح ہو چکا ہوگا کہ اصل بنیاد جس پر یہ سارا ڈھانچا کھڑا ہے مذہبی ہے، خدا کا تصوّر بطور ایک مطلق العنان فرمانروا کے اور بطور ایک ''حکم صادر کرنے والے کے جس کا ارادہ قانون ہوتا ہے۔'' انسان کو وہ ارادہ ضرور دریافت کرنا اور اسے نافذ کرنا چاہیے، جس کی آخری علامت قرآن مجید ہے اور جس کے سب سے اچھے شارح محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ چنانچہ اسلامی قانون اپنے اولین مقصد میں یہ کرو اور یہ نہ کرو کا نظام ہے، بجائے اس کے کہ وہ ایک خاص قانونی ضابطہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی قانون کی ہر کتاب دینی فرائض پر ایک تقریر سے شروع ہوتی ہے۔اسی طرح یہی وجہ ہے کہ اعمال اخلاقی طور پر پانچ درجوں میں تقسیم کیے جاتے ہیں۔ (۱) واجب (۲) مندوب (۳) مباح (۴) مکروہ اور (۵) حرام۔ درحقیقت یہ نظام تقاضا کرتا ہے کہ پورے رویے میں انسان

کے دل کی ماورائے قانون مذہبی اوراخلاقی حالت (ایمان، ارادہ اور خواہش) موجود رہنی چاہیے۔ اس خصوصیت کو اس حقیقت سے بہتر کوئی چیز واضح نہیں کرتی لیکن زیادہ تر اعمال جو اوپر کے درجوں میں بیان کیے گئے، خاص طور پر (۲)، (۳) اور (۴) وہ ایک عام ضابطے سے مشروط کیے جاتے ہیں جس کا نام عزیمت اور رخصت کا قانون ہے۔ عمل کے یہ درجے جن کا تعلق اساسی طور پر انسان کے ارادے سے ہے جس کے مطابق اسے خاص حالات میں روادارانہ (permissive) اعمال کو (اخلاقی اہمیت کے پیش نظر) ناجائز قرار دینا چاہیے، یہ سب درجے ایک ماورائے قانون تشریح کے تحت لائے جاتے ہیں۔ فقہ کے نظام کی اس خصوصیت کی مزید شہادت یہ ہے کہ بہت دفعہ مذہبی سزائیں (کفارے) باقاعدہ قانونی سزاؤں کے ساتھ ساتھ چلتی ہیں۔ روحانی معاملے کی قانونی صورت میں تبدیلی کی ایک اور مثال بہت سے معاملات میں ارادے کے عمل کو لفظوں میں ادا کرنے کی ہے، یعنی یہ کہہ کر کہ ''میں ارادہ رکھتا ہوں ...'' چنانچہ چاہیے کہ اس طرح کے حالات ہمیں خبردار کر دیں کہ ہم 'قانون' کی اصطلاح کا اس کے عام تسمیہ کے ساتھ ایک ایسے نظام پر اطلاق نہ کریں جو اپنے بنیادی ارادوں میں ماورائے قانون ہے، لیکن جو بلاشک ایک باقاعدہ طور پر قانونی نظام کا خام مواد ہے۔

باب ۵

جدلیاتی کلام اور راسخ عقیدے کی نشو و نما

پہلا دَور ــــ معتزلہ ــــ اشعریت اور ماتریدیت ــــ فلسفہ اور کلام

پہلا دَور

قرآن بنیادی طور پر ایک مذہبی اور اخلاقی دستاویز ہے جس کا عملی ہدف اخلاقی طور پر اچھا اور انصاف پر مبنی معاشرہ قائم کرنا ہے جس میں دینی اعتبار سے پارسا لوگ ہوں، جن کو ایسے خدا کے بارے میں پُر جوش اور واضح آگاہی حاصل ہو جو معروف کا حکم دیتا ہے اور منکر سے روکتا ہے۔ چنانچہ اس میں خالص نظریے کی بات کم سے کم ہے۔ غور و فکر کے قریب غالباً یہ اس وقت آتا ہے جب یہ لوگوں کو کائنات کی وسعت اور باضابطگی پر غور کرنے کی نصیحت کرتا ہے۔ لیکن تخلیق کی یہ دلیل بھی خدا کے نظریاتی وجود کو ثابت کرنے میں استعمال نہیں کی جاتی، بلکہ اس کی زندہ جلالت و شان اور اس کے بھرپور مقصدی حسن کے اظہار میں کام آتی ہے۔ سارا زور ایمان کی کارکردگی پر ہے۔ اس کے لیے ضروری اخلاقی اور نفسیاتی عناصر اور دباؤ مہیا کیے گئے۔ انسان کا فخر و غرور خدا کی شان اور قدرت کے سامنے پرزور طریقے سے بے وقعت کر دیا گیا۔ دوسری طرف جن لوگوں نے الوہی قدرت کاملہ میں پناہ لے کر عمل سے فرار اختیار کرنا چاہی ان کی مذمت کی گئی، اور انسانی عمل کی ضروری آزادی اور ذمے داری کو کھول کر بتایا گیا۔ انسانی خودسری اور پندار کی بار بار مذمت کے ساتھ ساتھ مایوسی کو بھی اس وجہ سے بالکل رد کر دیا گیا کہ یہ شیطان اور اس کے پیروؤں یعنی کافروں کی خصوصیت ہے۔ انسانی فطرت پر تنقید کرتے ہوئے اسے کمزور اور خطا کار بتایا گیا، لیکن انسان کی پیش قدمی کی صلاحیت کی

فوری ضرورت کے احساس کو واضح طور پر برقرار رکھا گیا۔

یہ سادہ لیکن مؤثر اور عملی رویہ جو قرآن اور پیغمبرؐ نے دلوں میں جاگزیں کیا تھا، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کی خلافتوں میں واقع ہونے والے ہنگاموں کے نتیجے میں اچانک سوچ بچار کا موضوع بن گیا۔ لیکن جب بنوامیہ کے دور میں مذہب اور ریاست کے اتحاد میں خلل ڈال دیا گیا، تو اس سے لوگ وسیع پیمانے پر اپنے ضمیروں کو ٹٹولنے لگے۔ امیہ جو اس حقیقت سے آگاہ تھے کہ یہ اسلام ہی تھا جس نے عربوں میں وحدت پیدا کر دی تھی اور انہیں کامیابی اور عزت وشان سے سرفراز کیا تھا، انہوں نے خلافت کے طرز حکمرانی کو اور اس طرح ریاست کی مذہبی بنیاد کو بحال رکھا، اور شریعت کا یہ حق تسلیم کر لیا کہ وہ انہیں آئین عطا کرے۔ لیکن نہ صرف یہ کہ انہوں نے اپنے انتظامی قانون کی بنیاد جان بوجھ کر شریعت پر نہ رکھی تھی، وہ ریاست کو بھی اصلاً شخصی قوت کا آلہ سمجھتے تھے۔ ان کی ذاتی زندگیاں پوری طرح غیر اسلامی نہیں تھیں، لیکن وہ یقیناً اولیں خلفاء کے دیندارانہ مثالی نمونوں سے بہت ہٹی ہوئی تھیں اور امت کے دینی رہنماؤں کی توقعات اور تقاضوں پر پوری نہیں اترتی تھیں۔ عمر بن عبدالعزیزؒ (۹۹۔۱۰۱ھ/ ۷۱۷۔۷۲۰ء) نے اپنے عہد میں حالات کو سنوارنے کی کوشش کی، لیکن اس وقت تک اتنی دیر ہو چکی تھی کہ اس خاندان کو نہ بچایا جا سکا۔

اسلام میں جو پہلا سوال اٹھایا گیا یہ تھا کہ کیا ایک مسلمان گناہ کبیرہ کا مرتکب ہونے کے بعد مسلمان رہتا ہے یا نہیں؟ یا یہ کہ صرف ایمان ہی کافی ہے؟ یا یہ ایمان اعمال میں بھی ظاہر ہونا چاہیے؟ انتہا پسند فرقے خوراج کا کہنا تھا کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب مسلمان نہیں رہتا۔ چنانچہ انہوں نے حکومتِ وقت اور مسلم امت کی طرف اپنے پرجوش جہاد کا رخ پھیر دیا، اس غیر معمولی اور انتہا پسندانہ مثالیت کی خاطر جسے انہوں نے غیر مصالحانہ اور بے لچک کٹرپن کے ساتھ ملا دیا۔ ان قبائلی لوگوں کا جو عراق اور ایران میں کافی طاقتور تھے نعرہ یہ تھا کہ ''اِنِ الْحُکْمُ لِلّٰہِ (فیصلہ کرنے کا اختیار صرف خدا کو ہے) مدینے میں مسلمانوں کے نیک رہنما بنو امیہ سے زیادہ تر غیر مطمئن تھے۔ لیکن مذہبی رائے کا ایک بڑا حصہ اپنی بے طاقتی میں بنوامیہ کے عہد میں آہستہ آہستہ حالات کو قبول کرنے پر اتر آیا تھا، اور اس نے یہ اعلان کیا تھا کہ ایک شخص کو مسلمان کہلانے کے لیے صرف ایمان کا حامل ہونا کافی ہے اور اعمال کوئی ضروری نہیں ہیں۔ اُن کے نزدیک ''فیصلے کا سارا اختیار اللہ کو ہے'' کے معنی یہ تھے کہ سیاسی طاقت جسے یوں سمجھنا چاہیے کہ وہ خدا کے ارادے سے قائم ہوتی ہے اس کی نافرمانبرداری نہیں کرنی چاہیے۔

یہ لوگ جو مرجۂ کہلاتے تھے (یعنی وہ لوگ جو لوگوں کے معاملے میں فیصلے کو یوم آخرت تک ملتوی کرنا چاہتے تھے) اس بات کی سفارش کرتے تھے کہ گناہِ کبیرہ کے مرتکب کے بارے میں فیصلہ کرنے سے احتراز کرنا چاہیے، اس لیے کہ ان کا فیصلہ خدا کرے گا۔

حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے زمانے میں جب وہ پہلی بار ظاہر ہوئے، تو مرجۂ حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے پرجوش حمایتیوں اور مخالف دھڑوں کے مقابلے میں نرم اور معتدل رائے رکھتے تھے۔ تاہم بنو امیہ کے زمانے میں یہ اعتدال پسند رویہ نیچے اتر کر خالص جبر کی سطح پر آ گیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس سے عام اخلاقی ڈھیل ہر طرف دیکھی جانے لگی اور یہ اموی حکومت کی مدافعت کے لیے ایک وسیلہ بن گیا اور اس نے ان کے خیالات کو عام کرنے کی حوصلہ افزائی کی۔ اس طرح حضرت علیؓ کے دورِ اوّل کے مرجۂ جنھوں نے اُن کے اور ان کے مخالفین کے درمیان سیاسی چپقلش میں غیر جانبدارانہ موقف اختیار کیا تھا اور اسی لیے وہ معتزلہ بھی کہلاتے تھے، انہیں جبریہ یعنی قانونِ قضا کے ماننے والے کہا جانے لگا۔

ان ابتدائی سیاسی ناوابستہ لوگوں اور مذہبی اعتدال پسندوں کا اصلی رواج جن میں صحابہ کی اور مدینے میں رہنے والوں کی اکثریت تھی، اموی دور عروج میں تھا اور اس کا مرکز مدینہ تھا۔ مدینے کے مذہبی سربراہ، اگرچہ اس شدید دھچکے سے جو اسلامی ریاست کو امویوں کے ہاتھوں لگا تھا، ایک صدمے کی حالت میں تھے اور عام طور پر ان سے سخت غیر مطمئن بھی، تاہم انہوں نے عملی بغاوت سے احتراز کیا اور اس کے بجائے فقہ اور حدیث کے دینی علوم پر اپنی توجہ مرکوز رکھی۔ مدینے کی پارسائی، عملی پن اور اعتدال پسندی کے مزاج نے جو شروع کی صدیوں میں اسلام کی ترقی کا گڑھ ہونے کی وجہ سے مرکزی اور مقدم حیثیت رکھتا تھا، اسلامی راسخ العقیدگی کی بعد میں ہونے والی پوری نشوونما کے لیے ایک لہجہ تجویز کر دیا۔ اس راسخ العقیدگی کا مرکزی کردار جیسا کہ ہم آگے دیکھیں گے، انتہا پسندی کو بتدریج میانہ روی کے ساتھ یک جان کر دینا تھا۔ یہ راسخ الاعتقادی غالب آنے والی تھی اور عباسی خلافت میں یہ اپنے عروج کو پہنچی۔

معتزلہ

تاہم حجاز کے باہر خاص طور پر عراق میں، عملی مذہبیت کے اس رویے کا سامنا بیرونی اثرات کے لائے ہوئے طوفانی فلسفیانہ غور و فکر سے ہونا تھا۔ عراق اسلام سے پہلے ہی ان

افکار ونظریات کا میدانِ جنگ بنا ہوا تھا جو مختلف اطراف سے آئے تھے۔ یونانیت، یونانی عیسائیت، لاادریت، مانی کا فلسفہ، ثنویت اور بدھ مت کے عناصر نے فلسفیانہ مذہبی اور اخلاقی قیاس آرائی کے بنے بنائے نظریات مہیا کر دیے تھے اور اگرچہ جیسا کہ اوپر ذکر ہوا اخلاقی مسائل میں ابتدائی مفکرانہ لہر اسلام کے اندر کے واقعات نے پیدا کی تھی، یہ مسائل عراق کے بڑے شہروں میں جلد ہی غور وفکر کے مسائل میں بدل جانے والے تھے۔

سب سے پہلی حقیقی شخصیت جو ہمیں پہلی اور ابتدائی دوسری صدی ہجری (ساتویں اور آٹھویں عیسوی) میں بصرے میں ملتی ہے وہ مشہور حسن بصریؒ (م ۱۱۰ھ/ ۷۲۸ء) کی ہے جنہیں مدنی پارسائی کا نمائندہ قرار دینا چاہیے۔ انہوں نے اسلام کی جبریت والی تعبیر کو رد کیا (دیکھیے باب ۱) اور انسان کو اپنے اعمال کا ذمے دار قرار دیا۔ لیکن ان کی تحریروں سے یہ بات بہت حد تک واضح ہے کہ ان کے اس عقیدے کے پیچھے ان کا متقیانہ اخلاق تھا نہ کہ سوچ بچار کا عمل۔ اس لیے کہ ہم ان کے اندر مسائل کو دیکھنے کا خالص فلسفیانہ انداز نہیں پاتے۔ وہ بعض اوقات (قرآن کی بنیاد پر) یہ دلیل دیتے ہیں کہ تمام اعمال انسان سے صادر ہوتے ہیں جو ان کا ذمہ دار ہوتا ہے اور دوسرے موقعوں پر کہتے ہیں کہ جتنی بھی اچھائی ہے وہ خدا کی طرف سے ہے اور جتنی برائی ہے وہ شیطان کی طرف سے ہوتی ہے اور (یہ بھی قرآن کی بنیاد پر) انسان کی طرف سے۔ اس طرح دو مختلف محرک یہاں کام کرتے ہیں: خدا کی اچھائی کی حفاظت کرنے کا اور انسان کو ذمے دار قرار دینے کا، خاص طور پر تمام برے اعمال کے لیے۔ یہ خالص فلسفیانہ سوال کہ تمام اعمال کا پیدا کرنے والا عامل خدا ہے یا انسان؟ حسن بصریؒ اس سوال کو اپنے سے متعلق نہیں سمجھتے۔

لیکن زیادہ باضابطہ سوچنے والے ذہن جبریت کا یہ متقیانہ انکار قبول نہ کر سکے اور انہوں نے اپنی رائے کا اظہار اس امر کے حق میں کیا کہ انسان اپنے عمال کا خود ہی خالق ہے۔ صرف اسی صورت میں انسان کے لیے تعریف اور ملامت، جزا اور سزا اور خدا کا انصاف قابل فہم ہو جاتا ہے۔ اس نظریے کو انہوں نے خدا کی حقیقت اور انسان کی قسمت کے حوالے سے اپنے منطقی انجام تک پہنچا دیا۔ اسی طرح اس سوال پر کہ ایمان کا تعلق اعمال کے ساتھ کیا ہے، خوارج نے تو حکم لگا دیا تھا کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب سیدھا سیدھا کافر ہے اور مسلمانوں کا سوادِ اعظم یہ کہتا تھا کہ وہ ایک گناہ گار مسلمان ہے۔ معتزلہ کا کہنا یہ تھا کہ نہ وہ مسلمان ہے اور نہ غیر مسلم، یہ عقیدہ منزلۃ" بین المنزلتین (دو حیثیتوں کے درمیان کی حیثیت) کہلاتا ہے۔

غالباً گناہ کبیرہ کے مرتکب کی درمیانہ حیثیت کا یہی عقیدہ تھا جس نے نئی تحریک کو اس کا تکنیکی نام ''معتزلہ'' (غیر جانبدار) دیا، اور جس نے ان کو قدیم سیاسی غیر جانبداروں سے ممیز کر دیا۔ تاہم یہ بات یقینی نہیں ہے کہ یہ نام ان کو کب دیا گیا۔ ایک سنی روایت کے مطابق جسے لوگ عام طور پر مانتے ہیں، ان کو یہ نام اُس وقت دیا گیا جب ان کا بانی واصل بن عطا (۸۰۔۱۳۱ھ) (۶۹۹۔۷۴۹ء) حسن بصریؒ کے حلقے سے الگ ہو کر جا بیٹھا (عربی میں اعتزل)۔ لیکن بہت سے مستشرقین نے اس کو نہیں مانا اور اس کے لیے مختلف اندازے لگائے ہیں۔ گولڈ زیہر کا خیال تھا کہ ان کا نام معتزلہ (عربی اعتزل کے معنی ہیں اجتناب کرنا غیر جانبدار ہونا، ایک طرف ہونا) دراصل ان کی اعتدال پسندی اور پارسائی کا اشارہ ہے۔ لیکن اگرچہ شروع کے معتزلہ کے کردار کی پارسائی کے بارے میں شک نہیں کیا جا سکتا، تاہم وہ حسن بصریؒ یا دوسرے بہت سے لوگوں سے زیادہ پرہیز گار یا پارسا نہ تھے، نہ وہ قدیم سیاسی غیر جانبداری کا تسلسل قرار دیے جا سکتے ہیں، جیسا کہ H.S. Nyberg کا خیال ہے۔ اس کے برعکس جہاں امت کے سوچنے والے عناصر کی بڑی تعداد سیاسی غیر جانبدار تھے، وہاں معتزلہ بہت بڑی تعداد میں (اپنے رہنماؤں سمیت) حضرت علیؓ کے حامی تھے، اگرچہ ان میں سے بعض لوگوں نے شروع کی خانہ جنگیوں میں کسی پارٹی کی طرف ہونے کا اعلان نہیں کیا تھا۔ بہرحال ان کا حسن بصریؒ سے الگ ہو جانا اور مدنی شاخ کی عملی پارسائی اسلام کی آئندہ ترقی کے لیے اس سے کہیں زیادہ اہمیت کی حامل تھی۔

چنانچہ اپنی ابتدا میں معتزلہ آزاد خیال نہیں تھے، جیسا کہ انہیں بعض اوقات سمجھا گیا ہے۔ وہ خالص عقلیت پسند بھی نہیں تھے (باوجود ان کے اس دعوے کے کہ اخلاقی سچائی کے لیے عقل بھی ویسا ہی ماخذ ہے جیسا کہ وحی) اگرچہ راسخ عقیدے سے باہر، روایتی اسلام کے بخلاف، ایک باقاعدہ فکر کی امنگ یقیناً ایک ایسی کارروائی تھی جس نے انہیں اپنی استدلالی عادت کو وقت گزرنے پر آگے ہی آگے لے جانے پر مجبور کر دیا۔ دراصل جبریت کا عقیدہ جس کے خلاف معتزلہ مقامی طور پر لڑ رہے تھے اسے بھی جہم بن صفوان (جسے ۱۲۸ھ/ ۷۴۶ء میں قتل کر دیا گیا تھا) جیسے لوگوں کے ہاتھوں پہلے ایک باضابطہ عقیدے میں ڈھالا گیا تھا، جو غالباً بیرونی اثرات کے تحت مطلق جبریت کی وکالت کرتا تھا۔ لیکن بڑی بات یہ ہے کہ جیسا کہ جدید تحقیقات سے ظاہر ہوتا ہے معتزلہ نے اسلام کی مدافعت میں مانویت، لاادریت اور مادیت کے بیرونی حملوں کے خلاف ایک مسلسل اور کامیاب جدوجہد کی۔ ایسا کرتے ہوئے، انہوں

نے ناگزیر طور پر اسلام کے لیے پہلا سوچا سمجھا ہوا مجموعہ عقائد تیار کیا۔ لیکن اسلام کے اندرونی ماحول میں وہ اُن حدود سے اتنے باہر چلے گئے تھے جن کو کہ روایتی اسلام جائز قرار نہیں دے سکتا تھا۔ جب باہر کے خطرات کو دبا دیا گیا تو انہوں نے اسلام کے دائرے میں رہ کر خدا کے عدل اور توحید کے دو پلیٹ فارموں پر جدوجہد کی، جن کی نسبت سے انہوں نے اپنے آپ کو یونانی عقلیت پسندی کا سخت اور غیر روادار حامی ظاہر کیا اور آخر میں ان کو ان کے اپنے ہتھیاروں سے ہی شکست دے دی گئی۔

انسانی ارادے کی آزادی کا نظریہ جس کی معتزلہ نے وکالت کی جلد ہی ''عدل خداوندی'' کے وسیع الٰہیاتی تصور کا ایک حصہ بن گیا، اور اپنے پہلے رُخ یعنی انسان کی آزادی اور ذمے داری کو اس نے ڈھانپ لیا۔ خدا کے قرآنی تصور کے مختلف اجزاء: قدرت، رحم، ارادہ، اور عدل میں سے انہوں نے اس آخری جز کو الگ کر لیا اور اسے اس کے منطقی انجام تک پہنچایا یعنی یہ کہ خدا غیر معقول اور غیر منصفانہ عمل کا ارتکاب کر ہی نہیں سکتا۔ اس سلسلے میں انہوں نے اپنا ''وعدہ اور وعید'' کا عقیدہ منکشف کیا۔ جس کے مطابق خدا نہ تو گناہ گار کو معاف کر سکتا ہے (کہ اس طرح وہ اپنی وعید کی خلاف ورزی کر رہا ہوگا) اور نہ وہ نیکوکار کو سزا دے سکتا ہے (کہ اس طرح وہ اپنے وعدے کی خلاف ورزی کر رہا ہوگا)۔ جزا کے وعدے اور سزا کی وعید سے متعلق جو بیانات قرآن میں آئے انہیں آنے والے حقائق کے قطعی بیانات گردانتے ہوئے انہوں نے یہ استنباط کیا کہ خدا اگر اپنے وعدوں اور وعیدوں پر عمل نہیں کرتا تو وہ نہ صرف یہ کہ غیر عادل ہوگا، بلکہ جھوٹا ہوگا۔ اس کے نتیجے میں انہوں نے خدا کی رحمت اور شان کے متعلق قرآن کے اقوال کی تعبیر ضرورت اور فرض کے لحاظ سے کی۔ یعنی خدا کو انسان کے لیے سب سے بہتر کرنا چاہیے، اسے ضرور پیغمبرؑ اور وحی کے پیغامات بھیجنے چاہئیں۔ اگر اس نے انسان کے لیے سب سے بہتر نہ کیا، تو نہ تو وہ عادل ہوگا اور نہ خدا۔ یہ عقائد بیّن طور پر یونانی اثرات کے تحت بتدریج آشکار کیے گئے اور خصوصیت کے ساتھ رواقی فلسفے کے زیر اثر، جیسا کہ بعد کے دور کے علم کلام کے نظریات میں بلاشبہ رواقی اثرات کا سراغ لگایا گیا ہے۔ راسخ العقیدہ لوگوں کی نگاہوں میں انسان کی یہ آزادی خدا کی غلامی تھی۔ انہوں نے معتزلہ کی تحریک پر انتہا پسندانہ انسان دوستی کا الزام لگایا اور اس بات پر زور دیا کہ خدا عدل کے انسانی تصورات سے ماورا ہے۔ خدا کے لیے عدل وہ نہیں ہے جو انسان اس کے لیے سمجھتا ہے، بلکہ وہ جو کچھ انسان کے لیے کرتا ہے وہ انسانی سطح پر عدل اور معقول دکھائی دیتا ہے۔ چنانچہ جہاں

معتزلہ نے خدا کے تصور کو انسانی عدل کے تصور میں شامل کیا تھا، راسخ العقیدہ لوگ عدل کے تصور کو خدا کے تصور کے تحت لے آئے۔

جس طرح عدل کا مسئلہ تھا، اسی طرح خدا کی صفات کے مسئلے میں بھی معتزلہ آخری حدوں تک چلے گئے۔ الوہی تنزیہ کے تصور کو تحفظ دینے کی فکر سے آغاز کر کے انہوں نے قرآن اور حدیث کے ایسے مضامین کی جن میں خدا کے بشری اعضاء کا ذکر تھا، ایک عقلی انداز میں تشریح کی اور یہاں تک پہنچے کہ خدا کی تمام صفات کا انکار کر دیا۔ خدا خالصتاً جوہر (essence) ہے جس کے کوئی ابدی نام یا صفات نہیں ہیں، جن کا ماننا ان کے نزدیک شرک کی ایک صورت کے مترادف تھا۔ یہ تنزیہ کے بارے میں ان کا خیال (version) تھا، جو تنزیہ کہ راسخ الاعتقاد لوگوں کی رائے میں خدا کی صفات: قدرت، علم، ارادے کی مطلقیت میں مضمر تھی۔ نتیجتاً معتزلہ کو مُعطِلہ کا نام دیا گیا یعنی وہ لوگ جو خدا کو اس کے تمام مافیہ سے الگ کر کے ایک ایسی ہستی بنا دیتے تھے جو دینی شعور و احساس کے لیے غیر تسلی بخش تھی اور اگرچہ معتزلہ نے اپنی جانب سے راسخ العقیدہ لوگوں پر تشبیہہ کا الزام لگایا، یعنی خدا کو انسانوں سے مشابہ قرار دینے کا لیکن جہاں تک مذہب کا تعلق تھا، آخری مسئلے کے بارے میں بمشکل کوئی شک و شبہ تھا۔ جیسا کہ پروفیسر گب نے کہا ہے: ''راسخ العقیدہ لوگوں نے بجا طور پر معتزلہ کے ان دعووں کو رد کر دیا اس لیے کہ مذہب میں دانشِ بشری (anthroposophy) کا نظریہ تجسیمیت (anthropomorphism) سے زیادہ چپکے چپکے کام کرنے والا محلل (solvent) ہے۔''

درحقیقت معتزلہ اپنی عقلیت پسندی کو یہاں تک لے گئے کہ انہوں نے مذہبی صداقت کی دریافت کے لیے عقل کو وحی کے برابر مقام دیا۔ وہ صرف اس اعلان پر قانع نہیں تھے کہ عقل کو روایت پر برتری حاصل ہے، بلکہ اسے مذہبی ہدایت کے لیے کلام الٰہی کے برابر جگہ دیتے تھے۔ اس کے مضمرات اس سے بھی آگے تک گئے۔ اس لیے کہ وہ خدا کے کلام کو خدا کی صفت تسلیم نہ کر سکے اور قرآن کو ایک مخلوق کلام قرار دیا۔ صفات کے موضوع پر اور خاص طور پر کلام الٰہی کے بارے میں وہ کوئی شک نہیں کہ یونانی افکار سے متاثر تھے، خصوصاً کلام ربانی (Logos) سے متعلق ان کی عیسائی تشکیلات میں۔ لیکن چونکہ وہ عقل کو خدا کا اساسی فرمان قرار دیتے تھے، جو خالصتاً ایک یونانی خیال تھا، اس کا حتمی نتیجہ یہ تھا کہ انہوں نے خالص عقل کو وحی سے اونچا مقام دے دیا۔ راسخ العقیدہ لوگ قرآن کو خدا کا ابدی کلام مانتے تھے اور

معتزلہ نے جب ان کا عقیدہ مامون کی خلافت میں عارضی طور پر ریاست کا مسلک قرار پایا، ان لوگوں کے نمائندوں کو آزار پہنچایا، خاص طور پر احمد ابن حنبلؒ (م ۲۴۱ھ/ ۸۵۵ء) کو جنہیں ثابت قدمی کے ساتھ معتزلہ کا نظریہ ماننے سے انکار کی پاداش میں کوڑے لگائے گئے اور انہیں جیل میں ڈال دیا گیا۔

تاہم اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ معتزلہ کی تحریک نے اسلام کی بڑی اندرونی خدمت انجام دی، نہ صرف مہذب ذہنوں کے لیے خدا کا ایک اچھا اثر ڈالنے والی تصویر پیش کرنے کی کوشش میں، بلکہ زیادہ اہم یہ کہ انہوں نے الٰہیات میں عقل کے دعوؤں پر اصرار کیا۔ یہ کوشش، جیسا کہ ہم ابھی دیکھیں گے، اپنی میراث ضرور چھوڑ گئی، جسے کسی حد تک بعد کے بدلتے ہوئے حالات نے استعمال کیا۔ لیکن جس عرصے میں خود معتزلہ کی تحریک باقی رہی باقاعدہ عقلیت پسندی پر ان کے حد سے زیادہ اصرار، بلکہ (بعد کے حالات میں) عقل کو الوہیت کے درجے پر فائز کرنے کے رجحان نے راسخ العقیدہ طبقے میں بہت شدید ردعمل پیدا کر دیا۔ اس طبقے نے اگرچہ معنوی طور پر تکمیلی، اور توازن لانے والی وسیع المشربی کی اپنی اصل اخلاقیات کو قائم رکھا تھا، تاہم وہ اپنے اصل قواعد میں اس نخوت زدہ اور کھوکھلی عقلیت پسندی کے جارحانہ رویے کے خلاف ایک ردعمل پر مجبور تھے۔ جہاں معتزلہ عقل اور عدل خداوندی اور انسانی ارادے کی آزادی کے سختی کے ساتھ وفادار رہے، روایت پسند راسخ العقیدہ لوگوں نے مذہب میں بنیادی عناصر کو بچانے کے لیے اپنا پورا زور الوہی قوت، ارادے اور عظمت وشان اور جبریت پر لگا دیا۔ اس لیے اس طبقے نے مختلف امور کی جس طرح سے تعریف کی، اس سے ان کو اصلی اور سادہ مذہب کی جامعیت کو کھو دینے کا خطرہ پیدا ہو گیا۔ اس کے بعد اسلام کو ایسی نہج پر ڈال دیا گیا جہاں اس کی توانا تشکیلات کا ایمان کے زندہ حقائق کے ساتھ صرف ایک جزوی اور بالواسطہ تعلق باقی رہ گیا۔

اشعریت اور ماتریدیت

راسخ العقیدہ روایت پسندی کے دایاں بازو کے نمائندے ابن حنبلؒ اور ان کا سکول تھا۔ لیکن اسلام کی صحیح معنوں میں وسیع اور ہمہ گیر روح کو اُن لوگوں نے صورت دی تھی جنہوں نے اسلام میں اس بے مثال مظہر یعنی حدیث کو مدون کیا تھا، جو باب ۳ میں بیان ہوا۔ اپنی اس راسخ الاعتقاد بصیرت کو خاصی وسیع النظری سے کام میں لا کر ان لوگوں نے قابل قبول احادیث

کے دائرے میں اس سارے مستند مواد کو داخل کرنے کی حامی بھر لی جس میں رواداری اور ایسی آراء اور نقطہ ہائے نظر کو ضم کرنے کی گنجائش تھی جو کسی ایک قالب میں فٹ نہیں ہو سکتے تھے۔ اس میں کسی خارجی یا سطحی دانائی کا مظاہرہ نہیں ہوتا، ہاں ایک بے عیب اصول پرستی اس سے ضرور جھلکتی ہے اور پیغمبرؐ کی تعلیمات کی روح میں اور جس طرح سے اسلاف نے اسے سمجھا اس میں ایک اندرونی اور خالص بصیرت دیکھنے میں آتی ہے۔ حدیث کی معتزلہ نے مخالفت کی لیکن وہ تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) کے آخر تک بتدریج کمزور پڑتے گئے۔ اس مفروضے کے علاوہ کسی دوسرے مفروضے پر اس صدی میں حدیث کی قطعی فتح کو ہم واقعتاً نہیں سمجھ سکتے۔

تاہم حدیث کی کامیابی اس وجہ سے نہیں تھی کہ یہ اپنی تدوین اور مواد میں ایک ممکنہ طور پر قابل قدر بے ہیئت مجموعہ تھا، بلکہ اس لیے کہ یہ اپنی اصلیت میں مذہبی حقیقت کی ایک واضح روح کا اظہار کرتی تھی جس کا نمونہ قرآن اور اسلاف میں دیکھا جا سکتا تھا۔ یہ وہ تمام ضروری عناصر سنت کی نگرانی میں لے آئی تھی جو قرآن میں کھلے انداز میں یا اشارۃً موجود تھے۔ حدیث کو جب فروغ حاصل ہوا تو اس کے ساتھ ساتھ عقلیت پسند سکول کے پیش پا افتادہ افکار کے زیر اثر بے اطمینانی کی ایک وسیع تحریک شروع ہو گئی۔ ان کے نئے خیالات روایت سے ان سے آگاہی اور اسے بتدریج قبول کرنے کی بنیاد پر تشکیل پانے لگے۔

اس نئی تحریک میں سب سے محترم نام جس نے معتزلہ کی اپنی جدلیات استعمال کر کے ان کا پانسہ پلٹ دیا ابوالحسن الاشعری (م ۳۳۰ھ/ ۹۴۲ء) کا تھا، جنہوں نے اپنے معتزلی استاد الجبائی سے اس بات پر قطع تعلق کر لیا تھا کہ الوہی عدل انسانی اصطلاح میں بیان نہیں کیا جا سکتا۔ مندرجہ ذیل اقتباس جس کا بکثرت حوالہ دیا جاتا ہے، اس Coup de bouleversement (حیرت و اضطراب) کا اظہار اس طرح کرتا ہے:

> ''ہم جنت میں ایک بچے اور ایک بالغ آدمی کا تصور کرتے ہیں جو دونوں صحیح ایمان کی حالت میں فوت ہوئے لیکن بالغ آدمی کو جنت میں بچے سے اوپر کا مقام حاصل ہے۔ بچہ خدا سے سوال کرے گا، ''تو نے اس آدمی کو زیادہ اونچا مقام کیوں دیا؟'' ''اس لیے کہ اس نے بہت سے اچھے کام کیے ہیں۔'' خدا جواب دے گا۔ تب بچہ کہے گا، ''تو نے مجھے اتنا جلد کیوں مرنے دیا، کہ میں نے اچھے کام کرنے کا موقع ہی نہ

پایا۔'' خدا جواب دے گا، ''میں جانتا تھا کہ تو بڑا ہو کر گناہگار بنے گا۔
اس لیے یہ بہتر تھا کہ تم بچپن میں ہی مر جاتے۔'' اس پر وہ لوگ جو جہنم
کی تہہ میں ڈال دیے گئے ہوں گے پکار اٹھیں گے، ''اے مالک! تو
نے ہمیں گناہ گار بننے سے پہلے کیوں نہ مرنے دیا؟''

اشعری نے جس طرح سے راسخ عقائد کی تشکیل کی ہے وہ راسخ الاعتقادی کے اب تک غیر مدون موقف اور معتزلہ کے افکار کے امتزاج کی ایک کوشش ہے۔ یہ جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں راسخ الاعتقادی کا مخصوص مزاج ہے۔ لیکن اشعری کے حقیقی اصول معتزلہ کے عقائد کے خلاف ایک ردعمل کی خصوصیت تین طریقے پر ظاہر کرتے ہیں۔ ایک ایسا ردعمل جس سے وہ پوری طرح جان نہ چھڑا سکے۔ اس لیے اس کا حتمی نتیجہ ایک جزوی امتزاج اور جزوی ردعمل ہے۔ انسان کے آزاد ارادے کے سوال پر انہوں نے بعض قرآنی نصوص کی بنا پر اپنا ''اکتساب'' کا نظریہ پیش کیا۔ اس نظریے کے مطابق تمام اعمال خدا ہی کی طرف سے ہوتے ہیں لیکن یہ اعمال اپنے آپ کو انسان کے ارادے کے ساتھ منسلک کر لیتے ہیں چنانچہ وہ انہیں اکتساب کرتا ہے۔ D.B. Macdonald کی رائے میں اس فارمولے میں اس نفسیاتی حقیقت کے ساتھ انصاف کرنے کی ایک کوشش ہے کہ انسان کو اپنے بالارادہ اعمال اپنانے کا شعور حاصل ہے۔ لیکن بادی النظر میں انسان کو محض اپنے سوچے سمجھے اعمال اپنانے کا شعور ہی نہیں بلکہ انہیں وجود میں لانے کا شعور بھی ہوتا ہے اور معتزلہ اور ان کے مخالفین دونوں اپنے شعور کی بنا پر اس دلیل سے آگاہ تھے۔ دوسری بات یہ کہ جو مسئلہ اشعری نے حل کرنا چاہا وہ اتنا نفسیاتی نہیں تھا جتنا کہ وہ اخلاقی تھا: الوہی قدرت کاملہ کی انسانی ذمہ داری کے ساتھ ہم آہنگی کیسے پیدا کی جائے اور اگر انسان کا اپنے اعمال کو اپنانے کا شعور بھی خدا کا پیدا کردہ ہے جیسا کہ اشعری کہتے ہیں تو پھر انسان نہ ایک بات کا اکتساب کرتا ہے نہ دوسری کا۔ جو اصول یہاں کارفرما دکھائی دیتا ہے یہ ہے کہ تمام قدرت کا منبع خدا ہے، جبکہ ذمہ داری انسان کے ساتھ رہنی چاہیے۔ یہ اصول خود، اگرچہ اس کی صورت مابعد الطبیعاتی ہے، اپنے بنیادی کردار میں دینی اور اخلاقی ہے۔

اسی طرح الوہی توحید کے مسئلے پر اشعری کی تعلیم یہ تھی کہ خدا کی حقیقی، ابدی صفات ہیں، لیکن انہوں نے تجسیمیت کے خلاف تحفظ کی کوشش کی۔ خدا اپنے علم کی صفت کی بنا پر جانتا ہے، اپنے ارادے کی صفت کی وجہ سے ارادہ کرتا ہے۔ یہ صفات نہ تو اس کے جوہر کے مماثل

ہیں، نہ اس سے مختلف ہیں۔ وہ حقیقی ہیں اگرچہ ہم نہیں جانتے کہ وہ کس طرح کے ہیں اور اس سلسلے میں اشعری معتزلہ کی منفی جدلیت سے کام لیتے ہیں جو اوپر نو فلاطونیت سے آتی ہے۔ جہاں تک جزا اور سزا کا تعلق ہے وہ خدا کی مطلق قدرت اور اس کی مطلق رحمت اور برکت دونوں پر زور دیتے ہیں۔ خدا سزا دے سکتا ہے یا انعام دے سکتا ہے جیسا بھی وہ چاہے، یہ بات اس لیے نہیں کی جاتی کہ خدا کے بارے میں من موجی پن اور الل ٹپ رویے (arbitrariness) کا خیال دل میں لایا جائے، بلکہ عاجزی اور خوف کے دینی رویے کے اظہار کی خاطر۔ تمام صفات کی طرح خدا کا کلام بھی ابدی ہے اور غیر مخلوق ہے۔ لیکن قرآن جیسا کہ ہم اسے جانتے ہیں، یعنی ایک خاص طوالت کی حتمی نص، یہ ایک اظہار ہے، اگرچہ ایسا اظہار جو بہت ہی اعلیٰ اور برتر ہے، خدا کے ابدی کلام کا جو بذات خود ایک ''ذہنی کلمہ'' ہے۔

اس طرح اشعری نے خدا کی مطلق قدرت اور عظمت وشان کا اسی طرح سے اقرار کیا جیسے کہ راسخ العقیدہ لوگ مانتے تھے۔ تمام اعمال چاہے وہ اچھے ہوں یا برے خدا کے ارادے اور رضا سے واقع ہوتے ہیں۔ جیسا کہ اوپر کہا گیا اشعری معتزلہ کے عقائد کے خلاف جو خدا کی طاقت کو محدود کرنا چاہتے تھے، راسخ العقیدہ لوگوں کے ردعمل کے شدید زیر اثر تھے اور درحقیقت انہوں نے اس بات کو کبھی راز نہ رکھا کہ وہ احمد ابن حنبلؒ کی تعلیمات سے تجاوز نہیں کرنا چاہتے تھے۔ خدا کی قدرت مطلقہ کو مزید تائید نیچر کے اس نظریہ جوہریت (Atomistic Theory) سے ہوئی جو قدرتی اجرام میں علیت اور امکانات کا انکار کرتا تھا اور حالات کے پیدا کرنے کے لیے چاہے وہ طبعی ہوں یا ذہنی خدا کی براہ راست اثر انگیزی کی گنجائش پیدا کرتا تھا۔

دوسرا الٰہیاتی نظام جو تقریباً اشعری کے زمانے میں ہی ابھر کر سامنے آیا وہ ایشیائے کوچک میں سمرقند کے ابو منصور ماتریدی (م ۳۳۳ھ/ ۹۴۵ء) کا ہے۔ بنیادی نظریے میں ماتریدیت اشعریت کے بہت مشابہ ہے۔ لیکن بعض اہم نکات میں اس سے مختلف ہے۔ اشعری کی طرح ماتریدی کا بھی یہی کہنا ہے کہ تمام اعمال خدا کے ارادے سے ہوتے ہیں، لیکن ان کے بخلاف وہ یہ کہتے ہیں کہ برے اعمال خدا کی رضا سے نہیں ہوتے۔ اس سے زیادہ اہم یہ کہ ماتریدیت جہاں خدا کی قدرت کاملہ پر زور دیتی ہے وہاں وہ انسانی ارادے کے مؤثر ہونے کو مانتی ہے اور اپنے بعض بعد کے حالات میں وہ صاف صاف کہتی ہے کہ انسان کے اعمال بالکل آزادانہ طور پر واقع ہوتے ہیں۔ بعد کے ان حالات میں دراصل ان

دو نظاموں کے درمیان آزادانہ تعامل دیکھنے میں آتا ہے اور یہ نظریہ کہ انسانی ارادہ مطلقاً بے اثر ہے عام طور پر اپنی قوت کھو دیتا ہے جبکہ اشعری عقیدے میں جس کی پشت پر کچھ احادیث تھیں یہ نظریہ باقی رہتا ہے۔

ایک اہم مسئلہ جو کٹر مذہبی عقائد کے ماننے والوں اور علمائے الٰہیات کے درمیان وسیع پیمانے پر زیر بحث تھا وہ ''ایمان کے درجے'' کا تھا۔ اس کا تعلق ایمان اور افعال کے سوال کے ساتھ تھا اور بعد میں اس کا تعلق خیالی نظری الٰہیات کے زیر اثر خدا کی قدرت اور رحمت کے ساتھ ہو گیا۔ جو لوگ معتزلہ اور خوارج کی طرح یہ رائے رکھتے تھے کہ اعمال ایمان کا ضروری حصہ ہیں وہ یہ بھی مانتے تھے کہ ایمان گھٹتا اور بڑھتا رہتا ہے، قابل پیائش ہے اور باوجود کسی شخص کے دعوائے ایمان کے وہ صفر کے درجے تک بھی پہنچ سکتا ہے۔ دوسری طرف مرجۂ اس بات کے قائل تھے کہ ایمان ایک ایسی چیز ہے جس کا کیفیت کے اعتبار سے تجزیہ نہیں کیا جا سکتا اور وہ بہت سادہ ہوتا ہے، نہ اس کا درجہ متعین ہو سکتا ہے اور نہ اس کی پیائش ممکن ہے۔ سُنی علم کلام، متوقع طور پر اصولاً ان دونوں کے بیچ میں تھا لیکن بحیثیت مجموعی اس کا جھکاؤ مرجۂ کی طرف تھا۔ کوئی شک نہیں یہ اس وجہ سے تھا کہ انتہا پسندی اور ایذا رسانی کو روکا جا سکے۔ چنانچہ سنیوں کا خیال تھا کہ ایک خالص دعوائے ایمان کے ساتھ، ایک ناقابلِ تخفیف ایمان وجود میں آتا ہے، جو کسی بھی خارجی رویے کی وجہ سے کالعدم نہیں ہو سکتا، اگرچہ وہ اس سطح سے بڑھ بھی سکتا ہے اور گھٹ بھی سکتا ہے۔ قرآن بار بار ایمان کے بڑھنے کی بات کرتا ہے (مثلاً سورہ آل عمران ۳: ۱۶۷ اور دوسرے مقامات) اور ایسے اعمال پر زور دیتا ہے جو خالص ایمان سے جنم لیتے ہیں اور حدیث اعمال اور ارادوں کے درمیان ایک قریبی تعلق کی بات کرتی ہے اگرچہ بعض حدیثوں کو جن میں بظاہر اعتدال کا مشورہ دیا گیا اور یہ کہا گیا کہ اگر کسی میں ذرہ بھر ایمان بھی ہوا تو اسے ابدی سزا نہیں ملے گی، اس سلسلے میں علمائے الٰہیات نے اختیار کر لیا۔

درحقیقت علماء نے اس کے بعد روح کی خبرگیری کے سلسلے میں اپنے فرض کو ایمان کی علامات تک محدود کر لیا اور خارجی قانونی معاملات پر فتاویٰ صادر کرنے لگے۔ بنیادی طور پر یہی صورت حال راسخ الاعتقادی کے خلاف بعد میں آنے والی اُس صوفی تحریک کی ذمہ دار تھی جس نے آ کر افراد کی اندرونی اور روحانی فلاح و بہبود مہیا کرنے کا حق بلاشرکت غیرے خود سنبھال لیا۔ لیکن اس دوران میں خود راسخ الاعتقاد طبقے میں پھوٹ پڑ گئی۔ مدینے کے قدیم

روایتی سکول کی توسیع یعنی اہل حدیث نے نہ صرف یہ کیا کہ جدلیاتی کلام کے جو حل اشاعرہ نے مہیا کیے تھے انہیں رد کر دیا، بلکہ خود جدلیاتی کلام کو بھی رد کر دیا۔ ان کا کہنا تھا کہ قرآن اور سنت کا دفاع ایسی دلیل سے نہیں ہو سکتا جو ان دونوں کے خارج میں ہو، بلکہ صحیح دلیل ان کے اندر سے تلاش کی جانی چاہیے۔ انہوں نے نتیجتاً معتزلہ پر الزام لگایا کہ انہوں نے قرآن اور سنت کا دفاع عقلی دلائل کے ذریعے کر کے ان کی اصل روح کے ساتھ بے وفائی کی تھی۔ تاہم اشعریت، بطور ایک نظام عقائد کے آہستہ آہستہ اپنے مخالفوں پر غالب آگئی اور آخر کار سلجوق وزیر نظام الملک اور روشن دماغ عالم الٰہیات اور مذہبی مصلح غزالیؒ کی کوششوں کے نتیجے میں گیارھویں صدی ہجری (سترھویں صدی عیسوی) میں اسے پورے مشرق میں تسلیم کر لیا گیا۔ لیکن اہل حدیث کی مذہبی روح اور اہل کلام کے عقلیت پسندانہ رجحانات کے درمیان جو تصادم تھا وہ باقی رہا اور ساتویں اور آٹھویں صدی ہجری (تیرھویں اور چودھویں صدی عیسوی) میں ابن تیمیہؒ اور ان کے سکول کے ہاں متشددانہ فعالیت کی پرجوش تجدید کی صورت میں عروج کو پہنچا۔ لیکن اس سے پہلے علم کلام کا سامنا مسلم فلاسفہ کی زیادہ پرجوش اور مکمل عقلی تحریک سے ہوا۔

فلسفہ اور کلام

اسلامی فلسفیانہ تحریک جس کا ہم باب ۷ میں اسلامی عقیدے کی توسیع و افزائش کے نقطۂ نظر سے مطالعہ کریں گے معتزلہ کے علم کلام کا شاخسانہ تھی۔ فلاسفہ کے عقلیت پسند نظاموں کے مقابلے میں غزالی (م ۵۰۵ھ/ ۱۱۱۱ء) پہلے بڑا ردعمل تھے، جو اپنے اثر کی گہرائی اور پائیداری میں عظیم تھے۔ ایک صحیح معنوں میں مذہبی روح کے متلاشی کے طور پر (ان کا اکثر بجا طور پر سینٹ آگسٹائن سے موازنہ کیا جاتا ہے) وہ کئی روحانی بحرانوں میں سے گزرے۔ شروع زندگی میں روایتی کلامی الٰہیات کی ضابطہ پسندی اور ظاہریت کے باعث اس کے فریب نظر سے نکلے۔ صداقت کی تلاش میں انہوں نے فلسفے کا مطالعہ کیا، لیکن انہوں نے دیکھا کہ وہ نہ صرف اپنی تعلیمات میں راسخ العقیدہ اسلام سے بہت دُور ہے، بلکہ یہ کہ اس کے ثبوت یقین کلی سے خالی ہیں۔ مذہبی عقائد میں انہیں ایک طرح کی ریاضیاتی یقینیت کی تلاش رہی۔ یہ چیز اسلام کے ڈھانچے میں دینی قوتوں کے توازن کی اُس وقت جو صورتِ حال تھی، اسے دیکھتے ہوئے انہوں نے صرف تصوف میں پائی۔

اس سے یہ امر واضح ہوتا ہے کہ غزالیؒ نے اپنی مشہور تصنیف ''تہافت الفلاسفہ'' میں فلاسفہ کے نظریات رد کرنے کے بعد اپنا ایک متبادل فلسفیانہ نظام لانے کی کوشش کیوں نہ کی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ خالص عقلی بنیادوں پر قائم کوئی بھی مابعد الطبیعیات تیقن کی مذہبی ضرورت کو پورا نہیں کر سکتی۔ تاہم یونانی اسلامی فلسفے کو عمومی اعتبار سے رد کرنے کے باوجود انہوں نے اس کے بعض عقائد کو مان لیا۔ چنانچہ انہوں نے بالآخر فلاسفہ سے وہ نقطہ نظر لے لیا جو صوفیانہ اخلاقیات کے ساتھ ہم آہنگ تھا، یہ کہ انسان جسم کو چھوڑ کر صرف روح ہے۔

لیکن اگر مذہبی ایقان کی ضرورت نے غزالیؒ کو تصوف کی طرف جانے پر آمادہ کیا تو ان کے تصوف نے انہیں اشعری کلام میں تشکیل پائے ہوئے تصورِ خدا کو پھر سے دریافت کرنے کے لیے واپس بھیج دیا۔ اس طرح انہیں تصوف کا پہلا اور سب سے بڑا مصلح ثابت ہونا تھا، جس کے لیے انہوں نے اسلامی راسخ الاعتقادی کے ڈھانچے میں ایک مقام حاصل کر لیا۔ اس سے بھی زیادہ اہم یہ کہ انہوں نے راسخ العقیدہ کلام کی باضابطہ کٹر قسم کی تشکیل کا تعلق زندہ مذہب کے ساتھ قائم کر دیا اور اس طرح ان دونوں کو مزید تقویت دے کر ان میں وحی کی اولیں روح پھونک دی۔ چنانچہ انہوں نے خالص متکلمانہ تعلیم پر ایک ضرب کاری لگائی، مذہب کے متشددانہ کردار کو نرم کیا اور دین کے اندرونی اور خارجی پہلوؤں کے درمیان ایک حیات آفریں اعصابی تعلق پیدا کر دیا۔ ان ساری صفات سے مسلح ہو کر انہوں نے اپنی عظیم تصنیف ''احیاء علوم الدین'' لکھی۔

غزالیؒ نے بہت سے جدید مصنفین کو الجھن میں ڈالا ہے۔ بعضوں کو تو یہ پتا نہیں چلا کہ آیا وہ بنیادی طور پر صوفی تھے یا ایک عالم الٰہیات۔ اگرچہ ان میں یہ دونوں اوصاف بتائے جاتے ہیں۔ بعض حلقوں میں، جنہوں نے اس معاملے میں زیادہ فیصلہ کن ہونے کی جرأت کی ہے ان کے تصوف کو یہ کہہ کر رد کر دیا ہے کہ وہ دراصل متکلم (جوشیلے خطیب) ہیں جنہوں نے راسخ عقیدے پر توجہ مرکوز کرنے کا ایک خالص نفسیاتی طریقہ تجویز کیا ہے اور ان دو کو (یعنی تصوف اور راسخ عقیدے کو) خالص میکانیکی طریقے سے ایک دوسرے کے ساتھ جوڑ دیا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ غزالیؒ کے بارے میں زبردست غلط فہمی ہے۔ بنیادی طور پر غزالیؒ نے خدا کی انتہائی اور مطلق حقیقت کے بارے میں لاادریت کا بیان دیا اور یہ رائے ظاہر کی کہ خدا کو بس اتنا ہی جانا جا سکتا ہے جتنا کہ اس کا تعلق انسان سے ہے اور جتنا کہ اس نے اپنے آپ کو اس پر ظاہر کیا ہے۔ خدا کی یہ خصوصیت جو ظاہر کی گئی ہے اور جس کا تعلق

انسان سے ہے اس کے مقدس اسماء اور صفات میں بیان ہوئی ہے۔ تصوف ان اسماء اور صفات کو انسان پر ان کی صحیح صورت میں ظاہر کرتا ہے۔ چنانچہ انہوں نے جذب، اتصال اور حلول کے انتہا پسندانہ صوفی دعوؤں کو رد کر دیا۔ وہ مذہبی جمالیات اور کاریگری نہیں، بلکہ مذہبی اخلاقیات کی تلاش میں تھے۔ وہ جس مذہبی یقین کے جوئندہ تھے وہ امن، عافیت اور خاموش آسودگی میں نہیں تھا، بلکہ اخلاقی پاکیزگی اور انسان کی تذلیل کرنے والے گناہ کے خلاف جنگ میں تھا۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے فلاسفہ کے ''وجود اول'' (Prime Mover) اور صوفیہ کی روح الارواح (Essence of the Essences) کی جگہ قرآن کے ''حاکم اعلیٰ'' کا تصور پیش کیا۔ کلام اس حکم کی تشکیل کرتا ہے۔ تصوف اسے انسان پر اس طرح ظاہر کرتا ہے کہ اس کا سارا وجود اس کا ظرف اور ترجمان بن جاتا ہے۔ اگرچہ غزالیؒ کے تعقلی پہلو میں کچھ غیر مخفی تضادات پائے جا سکتے ہیں، تاہم ان کی روحانی ایمان داری اور ان کی شخصیت کی نامیاتی وحدت شائبۂ شک سے بالکل پاک ہے۔

یہ امتزاج جو غزالیؒ نے تصوف اور کلام کے درمیان پیدا کر کے دکھایا اسے راسخ العقیدہ لوگوں نے زیادہ تر اختیار کر لیا اور اجماع نے اس کی توثیق کر دی۔ اس کی طاقت اس بات میں تھی کہ اس نے اسلام کے اخلاقی اور عملی ولولے کو ایک روحانی بنیاد مہیا کی اور اس طرح اسے ابتدائی مذہبی ابعاد (dimensions) میں واپس لے آیا۔ لیکن یہ توازن بہت نازک تھا اور یہ ایک شدید قسم کے اخلاقی مزاج کی حدود کی اندر ہی باقی رہ سکتا تھا۔ راسخ العقیدہ لوگوں میں دو گروہ ایسے تھے جنہوں نے غزالیؒ کے اس امتزاج کو نہ اپنایا۔ ان میں سے ایک جو دراصل غزالیؒ کا مخالف تھا، دائیں بازو سے تعلق رکھنے والے اہل حدیث تھے، جو روایت پسند تھے اور امتزاج کے دونوں اجزاء یعنی کلام اور تصوف کو بیرونی اور اسی لیے مشتبہ عناصر سمجھتے تھے۔ ان لوگوں نے غزالیؒ پر الزام لگایا کہ انہوں نے اپنی صوفیانہ تعبیرات کی تائید کرنے کے لیے ضعیف بلکہ من گھڑت حدیثوں کا سہارا لیا ہے۔ دوسرا گروہ جو زیادہ تعقل پسند متکلمین کا تھا، وہ ایک تخفیف شدہ اور خالصتاً عملی کلام کی عرضداشت (plea) کو قبول نہ کر سکے، جو باضابطہ عقلیت پسندی کے تقاضے پورے نہیں کر سکتا تھا۔ چنانچہ ان لوگوں نے روایتی کلام کے قضایا کو وسعت دی تا کہ وہ نئے فلسفیانہ چیلنج کا مقابلہ کر سکے اور اسلامی مجموعہ عقاید کو مزید قوت پہنچا سکے۔ ان کے اصل عقائد کا ہم آگے چل کر مطالعہ کریں گے۔

لیکن غزالیؒ کے تقریباً ایک صدی بعد کچھ غیر متوقع حالات پیدا ہو گئے، جنہوں نے

کلام کو ایک بالکل نئی سمت میں استعمال کیا، ایک ایسے مقصد کے لیے جو اس کے لیے بالکل اجنبی تھا۔ تصوف جس کا ہم باب ۸ میں مطالعہ کریں گے، جب ایک غور وفکر کے نظام میں بدل گیا، تو اس نے خدا کی توحید اور قدرت کاملہ کے عقیدے کو جو کلام میں موجود تھا، صدور کے فلسفیانہ نظریے کی بنیاد پر صوفیانہ فلسفے کی وحدت الوجودیت میں ڈھال دیا۔ اس نظریے میں غزالیؒ کے متکلمانہ اسمائے خداوندی ذات الٰہی کے درجہ بدرجہ ظہور ونمود کے ایک مربوط نظام میں تبدیل کر دیے جاتے ہیں، جس میں ایک صوفی ترقی کے مدارج طے کر کے ذات الٰہی کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے۔

تاہم کلامی الٰہیات کا مرکزی دھارا عقل کو رد کر کے نہ خالص تصوف کو اپنا سکا جیسا کہ غزالیؒ نے کیا تھا۔ نہ اسے چھوڑ کر اہل حدیث کی اکثریت کی طرح سادہ روایت پسندی کی طرف جا سکا۔ عقلیت پسندوں کا چیلنج جس کا پہلا مرحلہ معتزلہ کے ساتھ شروع ہوا تھا، فلسفیانہ تحریک کے آجانے سے بہت زیادہ باضابطہ اور مرعوب کن ہو گیا، اور اس نے ایک مستقل روایت اپنے پیچھے چھوڑی۔ چنانچہ اسلامی عقیدے کو اسی طرح باضابطہ طور پر نئے پیرایے میں بیان کرنا پڑا، اسی طرح کی توانائی اور اسی منطق کے ساتھ جو فلاسفہ نے استعمال کی تھی۔ نئی باضابطہ الٰہیات کے سب سے بڑے اور سب سے ذکی تشکیل کنندہ محمد ابن عمر ہیں جو فخر الدین رازیؒ (م ۶۰۶ھ/ ۱۲۰۹ء) کے نام سے جانے جاتے ہیں۔ وہ جو پہلے ایک خالص عقلیت پسند تھے اور اپنے قضایا میں فلاسفہ سے تقریباً ناقابل امتیاز تھے، بلکہ بعض فلسفیانہ نظریات کو بخلاف غزالیؒ کے حق بجانب ثابت کرنے والے تھے۔ (مثلاً دنیا کے ازلی وابدی ہونے کا نظریہ) انہوں نے بتدریج اشعری مسلک اختیار کر لیا اور اس کے عقائد کا دفاع اپنے ذمے لے لیا۔ بعد میں اس باضابطہ الٰہیات کے نتائج ایجیؒ (م ۷۵۶ھ/ ۱۳۵۵ء) نے اپنی کتاب ''المواقف'' میں بیان کیے، جو صدیوں تک تبصرہ نگاروں کی توجہ کا مرکز رہی۔

نئی باضابطہ الٰہیات نے تمام متعلقہ فلسفیانہ شعبہ ہائے فکر کا جائزہ لیا اور انہیں کھول کر بیان کیا۔ یونانی منطق، خصوصاً اس کے نظریہ علم کو بہت مستقل مزاجی کے ساتھ فروغ دیا گیا۔ اس چیز نے طبیعیات اور مابعد الطبیعیات کے ساتھ مل کر الٰہیات کے لیے بنیاد مہیا کی۔ ان میدانوں میں سے ہر ایک میں فلاسفہ کے نظریات کو یا تو وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا، یا ان میں ترمیم کی گئی، یا پھر انہیں رد کر دیا گیا، اس چیز کی بنا پر جسے عقیدے میں مخفی پایا گیا۔ نظریہ علم میں ادراک کو جاننے والے ذہن اور جانی گئی چیز کے درمیان ایک غیر ضروری اور

خارجی تعلق قرار دیا گیا۔ یہ فلاسفہ کے نظریہ علم انسانی کے بارے میں اسلام کا ردعمل تھا۔ جس نے خالص ادراک کی سطح پر ادراک کے عمل میں فاعل اور مفعول کی شناخت کا اعلان کیا اور جو باوجود ابن سینا کی اس کوشش کے کہ انہیں کسی وحدت الوجودی اشارے یا نظریہ تجسیم کے خلاف تحفظ دیا جائے، بہت سے صوفی نظریہ ساز انہیں خدا اور انسان کے درمیان ایک آخری شناخت کے طور پر استعمال کرنے لگے۔

نیچرل فلسفے کے میدان میں کلام کی جوہریت اور مادہ اور ہیئت کے ارسطوئی فلسفیانہ نظریے کے درمیان جو فلاسفہ کے نظریہ علت کی بنیاد تھی، مناقشات چلتے رہے۔ متکلمین نے مادہ اور ہیئت کا ارسطوئی نظریہ رد کر دیا کہ یہ ان کے نزدیک قدرتی علت کو رد کرنے کی پہلی شرط تھی اور اشاعرہ کے ابتدائی نظریہ جوہریت کو نئے دلائل کے ساتھ نئے پیرایے میں بیان کیا، یہاں تک کہ جوہریت کی توثیق اور طبعی علیت کے انکار کو ایک خاص اور اہم مذہبی عقیدہ سمجھا جانے لگا، جو دنیا کی مادی تخلیق اور اسلامی معادیات کو ثابت کرنے کی طرف ایک ضروری قدم قرار دیا گیا۔

تاہم باضابطہ الٰہیات کے لیے سب سے واضح اور عزیز موضوع ہستی کا وہ کثرت سے زیر بحث مسئلہ تھا جو ابتدائی کلام سے شروع ہوا تھا، لیکن جسے فلسفی ابن سینا (دیکھیے باب ۷) نے اپنے نظام کے سب سے بنیادی کلامی عقیدے کے طور پر قائم کیا۔ فلاسفہ نے خدا اور دنیا کے درمیان ایک فرق قائم کرنے کی کوشش کی تھی، ایک ایسا فرق جسے مغرب میں سینٹ طامس ایکوئیناس کو جوہر اور وجود کے ایک نظریے کے مطابق، اپنے نظام الٰہیات کی بنیاد کے طور پر اختیار کرنا تھا۔ اس نظریے کی رو سے تمام مخلوق اشیاء مجموعہ ہیں ایک جوہر کا اور وجود کی ایک حقیقت کا، یا اصل وجود کا جو خدا نے ان کو مرحمت کیا تھا، جو ایک سادہ وجود ہے بغیر جوہر کے اور جس کی واحد حقیقی صفت "ہونا" ہے۔ خدا فی نفسہٖ موجود ہے، ہر دوسری چیز خدا کے واسطے سے وجود میں آتی ہے۔ چنانچہ خدا وجودِ لازم ہے، جبکہ تمام مخلوق اشیاء فی نفسہا مشروط ہیں اور خدا کے طفیل ضروری ہیں۔

اس نظریے سے فلاسفہ نے خدا اور دنیا کے درمیان بنیادی فرق قائم کرنے کی کوشش کی: کسی بھی مرحلے میں ایک خلق کیا ہوا وجود وجودِ لازم نہیں بن سکتا۔ لیکن جب وجود کو تمام مخلوق اشیاء کی ایک مشترک صفت قرار دیا گیا، جو خدا کی طرف سے ودیعت ہوئی تھی، تو یہ دلیل لانے کی ترغیب ہوئی کہ خدا کے وجود میں ساری چیزیں شریک تھیں، خصوصاً اس بات

کے پیش نظر کہ فلاسفہ کے خدا کا کوئی جوہر نہیں تھا۔ دراصل اس بات پر شہاب الدین سہروردی (جنہیں ۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء میں قتل کر دیا گیا) جیسے مفکرین اور عظیم صوفی مفکر ابن عربی (م ۶۳۸ھ/ ۱۲۴۰ء) نے بہت پر جوش دلائل دیے۔ باضابطہ الٰہیات بہت زور سے جوہر اور وجود کے فرق کا انکار کرتی ہے۔ وہ اس بات پر زور دیتی ہے کہ جو جوہر ہوتے ہیں وہ وجود میں آنے کے وقت پیدا ہوتے ہیں، نیز وہ خدا سے ایک جوہر منسوب کرتی ہے، جو مخلوق ہستیوں کے معاملے کی طرح الوہی وجود سے الگ نہیں سمجھا جا سکتا۔ اس طرح ہر ہستی کے معاملے میں وجود کو یکتا بنا کر یہ وحدت الوجودیت کی طرف ذرا سے میلان کو بھی ختم کر دیتی ہے اور موجودیت (Existentialism) کی ایک صورت اختیار کر لیتی ہے۔

اسلام کی باضابطہ الٰہیات جیسا کہ یہ غزالیؒ کے بعد صورت پذیر ہوئی، دور جدید کے سکالروں نے اس کا پوری طرح سے مطالعہ نہیں کیا۔ لیکن ایک انتہا پسندانہ عقیدہ جس میں باضابطہ الٰہیات نے فلاسفہ کی تعلیمات کی توثیق کی، غیر مصالحانہ جبریت اور انسانی آزادی کے صاف انکار کا تھا۔ فلسفیانہ خیالات کے ذخیرے سے کام لے کر جبریت کو تقویت پہنچانے کے لیے نئے دلائل سامنے لائے گئے۔ فخر الدین رازی کے مجموعہ عقائد میں اشعری کے اس عقیدے کے لیے بھی کوئی گنجائش نہیں نکلتی کہ انسان عمل کا اکتساب کرتا ہے۔ معتزلہ نے انسانی آزادی کو ثابت کرنے کی کوشش میں انسان کے شعورِ آزادی کا آسرا لیا تھا۔ یہ نفسیاتی طریقہ پھر سے اختیار کیا گیا، اسے گہرا کیا گیا اور پھر اسے دوسرا رخ دے دیا گیا۔ چنانچہ انسانی ترغیب کا ایک نظریہ قائم کیا گیا، ایک طرف یہ دکھانے کے لیے کہ جب ایک خاص مقصد غلبہ حاصل کر لیتا ہے تو عمل کرنا (یا عمل نہ کرنا) بہت ضروری ہو جاتا ہے اور دوسری طرف یہ بتانے کے لیے کہ اپنے اعمال کے خالق ہم نہیں ہیں۔ بلکہ خدا ہے، اس وجہ سے کہ اپنے اعمال کی تفصیلات اور نتائج سے ہم کبھی پوری طرح آگاہ نہیں ہوتے۔ کسی عامل (Agent) کے لیے اپنے عمل کو باقاعدہ طریق پر اپنانے کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اس عمل کے تجربی حالات اور نتائج سے ٹھیک طرح اور مکمل طور پر باخبر ہو۔ علم اور عمل کے درمیان مقداری (Quantitative) مطابقت کا یہ اصول اس نتیجے کی طرف لے گیا کہ ایک علیم و خبیر ذات ہی سچ پوچھیے تو عمل کر سکتی ہے۔

اس صاف طور پر باضابطہ اور معمول سے زیادہ منطقی مجموعہ عقائد نے اپنے آپ کو تمام قرونِ وسطیٰ میں اسلامی اداروں پر مسلط کر دیا۔ کوئی شک نہیں کہ یہ اپنی پر اسراریت اور

منطقی نزاکتوں میں عقلیت کی اونچی بلندیوں کو چھونے لگا، لیکن یہ اپنی روح اور اپنے مشمولات دونوں میں صحیح معنوں میں مدرسانہ ہے۔ اپنے تمام دقیق استدلال کے ساتھ اس نے کچھ نظریات تشکیل دیے اور ایسا کرتے ہوئے اس نے انسانی عقل پر اعتماد کی کمی کا مظاہرہ کیا۔ جہاں انسان کو مذہب کی بنیاد پر اس کے عقیدۂ ہستی اور اس کے نظریہ علم سے الجھنے کی ضرورت نہیں، جس میں کہ اس نے اسلام کی اصلی خدمت کی، وہاں ارادے کی آزادی کے مسئلے کے حل کے معاملے میں مذہب کی اساس پر اس کا دفاع کرنا بہت مشکل ہے۔ مذہبی شعور کے اس مرکزی سوال پر جس کے ساتھ اسلام میں مذہبی فکر کی تاریخ کی ابتدا ہوتی ہے، یہ قرآن کی روح اور سلف کے مخصوص مزاج سے ایک معقول فاصلے سے بھی زیادہ دور چلا گیا تھا۔ اشعری اور ان کے ابتدائی پیروؤں کے لیے بھی اس سوال کی اصل اخلاقی اہمیت باقی رہی تھی، لیکن باضابطہ الٰہیات کے عالم کے ہاتھوں میں پہنچ کر یہ ایک خالصتاً خودنما علمی تفاخر بن کے رہ گئی۔

جدید سکالروں کے ہاں یہ ایک مشترک نظریہ ہے جس کی رو سے خدا کی یہ غیر مصالحانہ ماورائی تصویر، جو قدرتی اوصاف، اور نیچر کے طبعی طریقہ ہائے عمل اور انسانی ارادے کی آزادی میں یقین و اعتماد کا انکار کرتی ہے، اسے چاروں کھونٹ قرآن کی تعلیمات پر بٹھانا چاہیے، یا یہ کم از کم اس کی تعلیمات کی سب سے زیادہ منطقی تبدیلی ہونی چاہیے۔ یہ فیصلہ جب خود قرآن کی روشنی میں پرکھا جائے تو یہ نصف سچائی سے بھی کچھ کم پڑتا ہے۔ تاہم اسلام کی مذہبی تاریخ میں خدا کی ماورائیت کے ساتھ کوئی سمجھوتہ کیے جانے کی تشویش کے لیے بہت صحیح عوامل موجود تھے۔ خاص طور پر ثنویت کا چیلنج کسی نہ کسی شکل میں موجود رہا۔ ابتدائی صدیوں میں مانی کی ثنویت کا مقابلہ کیا گیا اور اس پر غلبہ تو پا لیا گیا لیکن اسے ختم نہ کیا جا سکا۔ پھر مادے کے ازلی ہونے کا فلسفیانہ عقیدہ سامنے آیا، جس کی سہروردی جیسے ایرانی مانوی مفکرین نے فی الفور اپنے قدیم عقیدے کی روح کے مطابق تعبیر کر لی۔ لیکن جب یہ چیلنج ایک زندہ خطرہ نہ رہا تو اس کے بعد بھی وحدت الوجودی تصوف کے نئے چیلنج نے راسخ العقیدہ علم کلام کو ضابطہ عقائد کی تشکیل پر از سر نو غور کرنے سے روک دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آزاد ارادے کے مسئلے پر قرون وسطیٰ میں قوتوں کا توازن بہت بڑی حد تک جبریت کے حق میں رہا۔ فلاسفہ نے ایک خالصتاً عقلی جبریت کے حق میں دلیل دی۔ صوفیہ نے فلسفیانہ تعلیمات نیز توحید کے کلامی عقیدے کی ایک نوکھی تعبیر، دونوں پر اعتماد کرتے ہوئے ایک وحدت الوجودی قسم کی جبریت کی وکالت کی ... اور خود کلام نے خدا پرستی پر مبنی ایک مکمل جبریت کا پرچار شروع کیا۔ یہ تمام قوتیں

مل کر جبریت کے محور کے گرد گھومتا ہوا قرون وسطٰی کے اسلام کا ایک دیو قامت نظریاتی چکر سامنے لاتی ہیں۔ پھر یہ ہوا کہ اس نظری گٹھ جوڑ کے لیے سیاسی صورت حال نے زندگی کے ٹھوس حقائق کی صورت میں ایک کافی مضبوط بنیاد مہیا کر دی جس میں روز افزوں آمریت نے اس نظری رویے کو تقویت پہنچائی اور خود بھی اس سے تقویت حاصل کی۔

اہل حدیث جو فلسفہ کے دشمن اور تصوف اور کلام کے بارے میں شکوک و شبہات کا شکار تھے، وہ واحد گروہ تھا جو جبریت کے اس بڑے چکر سے باہر رہا۔ یہ تغیر پذیر اور کثیر فریقی تعلق جو اس گروہ اور کلام اور تصوف کے درمیان تھا اور ان کے تکلیف دہ سمجھوتے اور تناؤ کے حالات ... ان سب نے آگے چل کر اسلام کو بطور مذہب کے ایک قوت عطا کی اور اس جدید دور تک اس کی کہانی انہی سے عبارت رہی ہے۔ تاہم اس تعامل کے بیان سے پہلے ہمارے لیے ضروری ہے کہ ہم اسلام کے سب سے مرکزی دینی تصور یعنی شریعت کا مطالعہ کریں، جو حالات کے اس اتار چڑھاؤ کو جو ہم نے اب تک دیکھا ہے صحیح تناظر میں لے آئے گا اور بعد میں آنے والی تاریخ کو زیادہ قابل فہم بنا دے گا۔

باب ٦

شریعت

تمہید —— شریعت کے تصور کی نشوونما —— روایت پرستانہ اصلاح۔ ابن تیمیہ —— شریعت اور قانون

تمہید

اسلام کو بطور ایک منصبی عمل (Function) کے بیان کرنے کے لیے سب سے اہم اور جامع تصور شریعت یا شرع کا ہے۔ اس لفظ کے اصل معنی ہیں ''وہ راستہ یا سڑک جو پانی کی طرف جائے''، یعنی زندگی کے منبع کی طرف جانے والا راستہ۔ اپنے مذہبی استعمال میں یہ شروع سے اچھی زندگی کی شاہراہ کے معنوں میں استعمال ہوتا آ رہا ہے، یعنی مذہبی اقدار جو انسان کی زندگی کی رہبری کرنے کے لیے وظیفی طور پر اور ٹھوس طریقے سے بیان کی جائیں۔ یہ ''سنت'' کے لفظ سے بایں طور مختلف ہے کہ سنت کا فاعل حقیقی مثال سے راستہ دکھاتا ہے اور اس لیے اس کا عمل اسی طرح کا ہے جس طرح کہ ان لوگوں کا جو اس کی مثال کو قبول کر کے اس کی پیروی کرتے ہیں۔ جبکہ شرع کا فاعل راستہ دکھاتا ہے اور اس کا حکم دیتا ہے، اس لیے وہ خدا کے سوا کوئی اور نہیں ہو سکتا، خدا جو منبع اور ماخذ ہے سب مذہبی اقدار کا۔

شریعت کا جزو لازم دین ہے جس کے لفظی معنی ہیں سر تسلیم خم کرنا، پیروی کرنا۔ جہاں شریعت کا مطلب ہے راستے کا حکم صادر کرنا اور اس کا صحیح فاعل خدا ہے، دین اس راستے پر چلنا ہے اور اس کا فاعل انسان ہے۔ یہ اسی طرح کے لازم و ملزوم معنوں میں ہے کہ قرآن کہتا ہے ''خدا نے تمہارے لیے دین کا وہی راستہ مقرر کیا.....'' (الشوریٰ ۴۲:۱۳) اور آگے

چل کر کہتا ہے "کیا ان کے وہ شریک ہیں جنہوں نے ان کے لیے ایسا دین مقرر کیا ہے......" (الشوریٰ ۴۲:۲۱) لیکن اگر ہم الوہی اور انسانی حوالے کے نکات الگ کر کے دیکھیں تو جہاں تک راستے اور اس کے مفہوم کا تعلق ہے شریعت اور دین ایک ہی چیز ہیں۔ چنانچہ جہاں تک قرآنی محاورے کی بات ہے انسان شریعت اور دین کو مذہبی معاملات میں ایک دوسرے کی جگہ استعمال کر سکتا ہے۔ لیکن چونکہ قرآن کا بنیادی مزاج انسان کو اخلاقی نصیحت کرنا ہے یعنی یہ کہ وہ پیروی کرے، اطاعت قبول کرے اور جستجو کرے، یہ سوچ کر کہ ایک صحیح قسم کے متلاشی کے لیے راستہ موجود ہے، دین کی اصطلاح اور اس کا تقریباً ہم معنی لفظ اسلام اس میں شریعت کے مقابلے میں زیادہ کثرت سے استعمال ہوتے ہیں۔ تاہم امت مسلمہ کے لیے جو اس طرح مطیع ہو چکی تھی، اولیں کام شریعت کی وضاحت کرنا تھا۔ یعنی راستہ یا حکم خداوندی!

شریعت کے تصور کی نشو ونما

شروع ہی سے ایک مخصوص عملی مقصد شریعت کے تصور کا حصہ تھا: یہ وہ خاص راستہ ہے جس کا خدا نے حکم دیا ہے جس میں انسان کو رضائے الٰہی حاصل کرنے کے لیے اپنی زندگی بسر کرنی ہے۔ یہ ایک عملی تصور ہے جس کا تعلق انسان کے سلوک سے ہے۔ لیکن اس میں ہر طرح کا رویہ شامل ہے: روحانی، ذہنی اور جسمانی۔ چنانچہ یہ ایمان اور عمل دونوں کو محیط ہے۔ ایک خدا پر رضامندی یا ایمان اسی طرح شریعت کا حصہ ہیں جس طرح نماز اور روزے کے دینی فرائض۔ علاوہ ازیں تمام قانونی اور معاشرتی معاملات، اسی طرح تمام شخصی رویے مکمل طریق زندگی کے جامع اصول کے طور پر شریعت میں شامل ہیں۔ لیکن مسئلہ یہ ہے کہ شریعت کو سمجھا کیسے جائے؟

آنحضرتؐ کے بعد شروع زمانے میں شریعت کی وضاحت کے لیے دو ماخذ یا طریقے تسلیم کیے جاتے تھے۔ ایک طرف وہ روایتی ماخذ تھا: مستند معلوم حقیقت (authoritative given) یعنی قرآن اور سنت نبوی جنہیں لازماً بنیاد کا کام دینا چاہیے لیکن چونکہ معلوم حقیقت بعد میں آنے والی نسلوں کی بدلتی ہوئی ضروریات کے لیے کافی نہیں ہو سکتی تھی، انسانی ذہانت اور فہم کے دوسرے اصول کو تقریباً ابتدا ہی سے مان لیا گیا۔ پہلے اصول کو علم کہا گیا اور دوسرے اصول کو فقہ (یعنی فہم اور سمجھ بوجھ)

اُس زمانے میں ایسی نصوص کی کمی نہیں ہے جن میں علم اور فقہ کے درمیان یہ

متخالف لیکن تکمیلی امتیاز قائم کیا گیا ہے اور انسان عموماً اس طرح کے جملے سنتا ہے کہ فلاں شخص علم میں تو اچھا ہے لیکن فقہ میں اتنا اچھا نہیں، یا یہ کہ فلاں شخص علم (یعنی قرآن اور حدیث سے واقفیت) میں بھی اور فقہ (یعنی روایتی حقیقتِ معلوم کی سمجھ اور اس سے استنباط کرنے کی قابلیت) میں بھی فائق ہے۔ اب اُس زمانے میں فقہ رائے سے الگ کوئی چیز نہیں تھی جس پر ہم باب ۴ میں بات کر آئے ہیں۔ یہ چیز علم اور فقہ میں پائے جانے والے اختلاف کو ایک دوسری شکل میں ظاہر کرتی ہے۔ کیونکہ جہاں علم ایسی چیز ہے جو غیر متزلزل طور پر معلوم ہے اور معروضی ہے، وہاں فقہ ایک موضوعی چیز ہے، اس لیے کہ یہ ایک عالم کے شخصی فہم سے تعلق رکھتی ہے۔ اس سے ہمیں اختلاف کا ایک اور نکتہ دستیاب ہوتا ہے: جہاں علم سیکھنے کا ایک طریق عمل ہے اور معلومات کے ایک معروضی، منظم اور مربوط ذخیرے کو کام میں لاتا ہے، وہاں فقہ، اس مرحلے میں کسی خاص شعبہ علم یا معروضی نظام کا نام نہیں، بلکہ صرف ایک طریق عمل یا فہم و استنباط کی کارروائی کا نام ہے۔

لیکن اگرچہ فقہ اور علم میں معلومات کے ذرائع کے اعتبار سے امتیاز کیا جاتا ہے، جہاں تک ان کے نفس مضمون کا تعلق ہے اس میں وہ مختلف نہیں ہیں اس لیے کہ وہ ایک جیسا ہے۔ درحقیقت ان دونوں کا اطلاق علم کے پورے دائرہ کار پر ہوتا ہے۔ چنانچہ ایک علم عربی زبان کا ہے (یعنی روایتی لغت کے مواد کا سیکھنا) اسی طرح ایک علم دین کا ہے۔ اس کے برابر اُس علم کی فقہ ہے اور دینی معاملات کی فقہ ہے۔ تاہم رفتہ رفتہ جب مذہبی امور کا مطالعہ زیادہ حاوی ہو گیا تو فقہ کو مذہبی میدان تک محدود کر دیا گیا۔ لیکن اس کے باوجود مذہبی فکر کا پورا دائرہ فقہ تھا، ایمان اور عمل، عقیدہ اور قانون۔ اسی لیے ایک کتاب جسے حنفی مذہب کے بانی امام ابو حنیفہؒ سے منسوب کیا جاتا ہے جس کا عنوان تھا ''الفقہ الاکبر'' (بڑی فقہ) اس میں تمام تر عقائد اور الٰہیاتی مسائل سے بحث کی گئی ہے۔

اس ابتدائی مرحلے میں جو دوسری صدی ہجری (آٹھویں صدی عیسوی) کے وسط تک چلا جاتا ہے، روایتی تعلیم اور اس پر آزاد انفرادی فکر کے اطلاق کے مجموعی اثر سے دینی علم مرتب ہوتا تھا۔ لیکن یہ بات دلچسپ بھی ہے اور اہم بھی کہ شریعت کی اصطلاح کا اطلاق شاذ و نادر ہی کبھی اس کارروائی کے نتیجے پر ہوتا تھا، جو زیادہ تر اور عموماً دین کہلاتی تھی اور علم کا مجموعہ جس میں یہ عمل میں لائی جاتی تھی اسے علم دین کہتے تھے اور یہ معاملہ صرف عقائد سے متعلق نہیں ہے، بلکہ قانون سے بھی متعلق ہے۔ شریعت کی اصطلاح (جو اس دور میں خاص طور پر

جمع کی صیغے یعنی شرائع کی صورت میں استعمال ہوتی تھی) بہت کم یاب ہے، اور پھر یہ قرآن کے کچھ خاص احکامات کے بارے میں استعمال ہوتی ہے۔ یہ صورتِ حال اسلام کے مؤخر زمانے میں شریعت کی اصطلاح کے بہت زیادہ غلبے کے برعکس ہے۔ یہ البتہ خالص اتفاق ہو سکتا ہے اور جہاں تک دین اور شریعت کا ٹھوس مواد بالکل ایک جیسا ہے، جیسا کہ ہم اوپر بتا چکے ہیں، یہ بالکل غیر اہم بھی لگ سکتا ہے ... لیکن زیرِ غور لائی جانے والی دو اہم باتیں ایسی ہیں جو اس کا جواب مہیا کرتی ہیں: ایک مذہبی ہے اور دوسری جو پہلی سے ملی ہوئی ہے، تاریخی ہے۔

جہاں تک مذہبی عامل کا تعلق ہے ہم شروع ہی میں یہ دیکھ چکے ہیں کہ قرآن مومن کے رویے کو درست کرنے کی فکر میں شریعت سے زیادہ دین، ایمان اور اسلام کی بات کرتا ہے۔ جب تک قرآن کے ہیجان کی لہر تازہ اور پُر جوش تھی، مسلمان کی کوشش عام طور پر یہی ہوتی تھی کہ وہ سرِ تسلیم خم کرے اور خدا کی ہدایت پر چلے۔ اس رویے کے تحت مسلمان خدا کی شریعت کا جو مطلب بھی لیتا تھا وہ اسے دین کی راہ میں اپنی کوشش خیال کرتا تھا، نہ کہ اسے خدا کی طرف سے شریعت سمجھتا تھا۔ اس لیے کہ یہ جاننا خدا کا کام ہے کہ وہ واقعی شریعت، یعنی اس کا ارادہ ہے یا نہیں۔ دوسرے، ایک تاریخی حقیقت کے طور پر، جو ہم کئی بار کہہ چکے ہیں فقہ یا سمجھ بوجھ ایک طریقِ عمل تھا نہ کہ علم کا ایک اکٹھا کیا ہوا ذخیرہ اور یہ شخصی تھا، آزادانہ تھا اور کسی حد تک موضوعی تھا نہ کہ ایک معروضی شعبہ علم۔ کسی ایک شخص کے لیے یہ دعویٰ کرنا ناممکن ہوگا کہ اس کی فکر کا نتیجہ شریعت کا واحد مواد تھا۔ شریعت کو کھول کر بیان کرنے کا کام علماء کی ہدایت کے زیرِ اثر بحیثیت مجموعی امت کا ہونا چاہیے۔

دوسرے مرحلے میں جو یوں سمجھئے کہ دوسری صدی ہجری (آٹھویں صدی عیسوی) کے وسط سے شروع ہوتا ہے، ٹھیک ٹھیک یہ کچھ ہوا: اوپر باب ۳ اور ۴ میں ہم اس میکنزم کے ظہور اور نشو و نما کا ایک خاکہ دکھا چکے ہیں جو دراصل اسلام کا ضابطہ کار (methodology) ہے۔ ہم یہ بتا چکے ہیں کہ کلامِ الٰہی کی فہم کے لیے اس میکنزم، نیز اس کلام کی سنت میں پیشکش میں غالب افضلیت کا مقام اجماع کے ادارے کو حاصل ہے۔ ہماری یہ موجودہ دلیل اس نشو و نما کی تاریخی حقیقت کا جواز مہیا کرتی ہے اور بتاتی ہے کہ یہ نشو و نما اسلام کی مذہبی تاریخ کی اندرونی منطق کی ضرورت کے تابع واقع ہوئی۔ اس بات سے بیرونی عناصر کے اثرات کا انکار لازم نہیں آتا، خاص طور پر رومن قانون کے بعض ضابطوں کے اثر کا جس پر سکالروں

نے کافی بحث کی ہے۔ بلکہ یہ اس امر پر اصرار کرتی ہے کہ اسلامی ضابطہ کار کی تکوین اور اس کی تشکیلی خصوصیت کی وضاحت لازماً اندرونی اسلامی بنیادوں پر ہو سکتی ہے، نہ کہ بیرونی اثرات کی بنیاد پر!

اسلامی منہاجیات (یعنی سنت، اجتہاد اور اجماع کے باہمی تعلق) کے قیام کے ساتھ فقہ کے کردار میں ایک بنیادی تبدیلی واقع ہوئی جو ایک شخصی کارروائی سے گزر کر ایک تشکیل شدہ شعبہ علم اور اس سے حاصل شدہ مجموعہ علم کا مفہوم دینے لگی۔ علم کے اس مجموعے کی معیار بندی کی گئی اور اسے بطور ایک معروضی نظام کے قائم کیا گیا۔ فقہ علم بن گئی۔ جہاں پہلے مرحلے میں انسان کہتا تھا کہ ''انسان کو فقہ سے کام لینا چاہیے'' اب بات کرنے کا صحیح طریقہ یہ ٹھہرا کہ ''انسان کو فقہ کا علم حاصل کرنا چاہیے، یا اس کا مطالعہ کرنا چاہیے۔'' لیکن اس فقہ میں کیا چیز شامل تھی (جسے ہم ایک شعبہ یا علم کے طور پر انگریزی میں بڑے F کے ساتھ لکھتے ہیں۔)

اسی زمانے میں جب اسلامی ضابطہ کار کا نظام پوری طرح نشوونما پا چکا، لگتا ہے کہ فقہ قانون اور فلسفہ قانون میں محدود ہو کر رہ گئی۔ فقہ اور علم قانون ہم معنی بن گئے۔ راقم السطور کو ایسا نہیں لگتا کہ یہ وضاحت جو بعض اوقات پیش کی جاتی ہے: یعنی یہ کہ فقہ کی اصطلاح رومن لاء کی قانونیات (Jurisprudentia) کے تقابل کے لیے اختیار کی گئی، اس تبدیلی کو پوری طرح واضح کر سکتی ہے۔ یہ تبدیلی دراصل اتنی دور رس تھی اور دین کی آئندہ نشوونما پر اتنا گہرا اثر ڈالنے والی تھی کہ ایک خالصتاً لسانیاتی وضاحت جس کی طرف اوپر اشارہ کیا گیا بالکل ہی بے اہمیت لگتی ہے۔ چنانچہ ہم اس کا جواب ان واقعات میں تلاش کرتے ہیں جو خود اسلام میں پیش آئے۔

ہم اس باب میں اوپر دیکھ چکے ہیں کہ پہلے مرحلے میں فقہ اور علم دونوں کا اطلاق پورے مذہبی مصاف پر ہوتا تھا، اور عقائد، اخلاق، قانون یہ سب ان دونوں اصطلاحوں کے دائرے میں آتے تھے۔ تاہم شروع ہی سے ہم دیکھتے ہیں کہ الٰہیات سے زیادہ قانون کی طرف توجہ ہو جاتی ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ اس کا سبب یہ تھا کہ الٰہیاتی اور خالصتاً اخلاقی معاملات میں تجسس ابھی پوری طرح بیدار نہیں ہوا تھا جس طرح کہ دوسری صدی ہجری (آٹھویں صدی عیسوی) میں ہوا تھا۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ معاملات کی واقعی صورت حال فوری مقصد کے طور پر قانونی سوچ کا تقاضا کرتی تھی اور اگرچہ اس قانونی سوچ کا شروع دن سے ہی ایک اسکول کے کمرے کا سا کردار رہا، اس میں کوئی شک نہیں کہ

جس مسئلے پر یہ کام کرتی تھی وہ ایک واقعی انتظامی اور عدالتی ماحول میں قانونی پیشے کی دی ہوئی کوئی ٹھوس صورتِ حال ہوتی تھی۔

لیکن ان عوامل کے ساتھ ساتھ شاید سب سے زیادہ فیصلہ کن عامل خالص الٰہیاتی مسائل کے بارے میں یہ مقامی رجحان تھا جو قریب قریب خاموشی کا تاثر دیتا تھا۔ اس رویے کے پیچھے ایک غیر شعوری قسم کی دلیل ہوتی ہے جو خدا کی اصلیت کے بارے میں بحث مباحثے کو زیادہ سے زیادہ ایک احمقانہ جرأت سمجھتی ہے۔ یہ بات دیکھنے کی ہے کہ خود قرآن کے اندر بھی الٰہیاتی عقائد کی قلیل مقدار پائی جاتی ہے، جو مذہب کے لیے بہت ہی کم ضروری ہے۔ یہ امر یقینی ہے کہ وہ احادیث جو الٰہیاتی امور میں قیاس آرائی کی حوصلہ شکنی کرتی ہیں، مثلاً یہ کہہ کر کہ ''خدا کے بارے میں نہیں بلکہ اس کی مخلوقات کے بارے میں غور کیا کرو'' یا یہ کہ ''قدیم امتیں اس لیے تباہ ہو گئیں کہ وہ قدر کے بارے میں بحث مباحثہ کیا کرتی تھیں'' یہ مسلمانوں کے سب سے قدیم رویوں کا اظہار ہیں، اگرچہ وہ زبانی طور پر پیغمبر تک نہیں پہنچتیں۔ خدا کے معاملے میں انسانی عقل کو استعمال کرنا تقریباً گناہ کی بات ہے۔ یہ رویہ جیسا کہ ہم پچھلے باب میں دیکھ چکے ہیں، اہل حدیث نے تمام زمانوں میں ویسے کا ویسا رکھا تھا۔ لیکن جب اخلاقی اور الٰہیاتی قیاس آرائی کے اہتزازات پوری قوت کے ساتھ اسلام کے جسم کے اندر پیدا کیے گئے تو فقہ اور شریعت عقلیت پسندی سے علیحدہ کر دیے گئے، جس کے لیے اب ''عقل'' کی اصطلاح استعمال کی جانے لگی۔

قیاس آرائی اور بحث و مناقشہ سے پہلے کے زمانے میں فقہ اور علم ایک دوسرے کے لیے تکمیلی (complementary) سمجھے جاتے تھے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ قدیم مسلم رویے میں عقل اور وحی یا عقل اور شریعت الگ الگ نہیں تھے۔ لیکن بعد میں دوسری اور تیسری صدی ہجری کے اواخر (آٹھویں اور نویں صدی عیسوی) میں معتزلہ عقلیت پسندوں نے عقل اور سمع یا عقل اور شریعت کے درمیان مخالفت پیدا کر دی۔ اس وقت تک قانون کو اجماع نے ایک صورت دے دی تھی اور قانون سازی کا ضابطہ کار بھی متعین کر دیا گیا تھا۔ اس سے یہ سند و اختیار (authority) یا روایت کا ایک حصہ بن چکا تھا اور فقہ کے تصور میں ایک تبدیلی لے آیا تھا، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں۔ معتزلہ نے عموماً اس قانونی ڈھانچے کو تسلیم کر لیا تھا، ایسے اخلاقی ضابطوں اور کلیات کے ساتھ جو اس میں سمع یا شرع کے جزو لازم کے طور پر شامل تھے۔ لیکن انہوں نے یہ اعلان کیا کہ الٰہیات اور بنیادی اخلاقی اصول دونوں اس امر کے لیے بہت

مناسب ہیں کہ انسانی عقل ان کے بارے میں تحقیقات کرے۔ خیر اور شر ان کے نزدیک شرعی امور نہیں تھے جن پر الوہی قانون نے یہ حکم لگایا ہو بلکہ یہ عقلی امور تھے (مقابلہ کیجیے رواقیوں کی اس تفریق سے جو وہ ایک قدرتی بات اور ایک حکم کی ہوئی بات میں کرتے تھے)۔ خدا نے قتل کرنے سے اس لیے منع کیا ہے کہ وہ بری چیز ہے۔ یہ اس لیے بری نہیں ہے کہ خدا نے اس سے منع کیا ہے۔

پھر معتزلہ نے قانون کی اس حیثیت کے بارے میں کہ وہ خدا کے حکم سے تھا اور واجب تھا کوئی سوال نہ کیا بلکہ شریعت کے تصور کو اس میں محدود کر دیا اور حقیقی معنوں میں اسے خیر اور شر کے بنیادی اخلاقی اصولوں سے اور کلامی مابعد الطبیعیات سے الگ کر دیا جس میں انہوں نے انسانی عقل کی کھلم کھلا آزادی کی وکالت کی۔ راسخ الاعتقاد لوگوں کے دائیں بازو نے اس کی مخالفت کی۔ انہوں نے اس امر کے لیے بہت تگ ودو کی کہ اخلاقیات اور الٰہیات اور ان کے ساتھ قانون کو بھی شریعت کے تصور کے اندر رکھیں۔ جہاں تک عقل کا تعلق ہے انہوں نے معتزلہ کے عدل الٰہی کے تصور کے بخلاف خدا کی قدرت اور ارادے پر زور دیا، جیسا کہ پچھلے باب میں مختصراً بتایا گیا۔ انہوں نے اس نظریے کا دفاع نہ کیا کہ خدا کے اعمال خلافِ عقل یا غیر منطقی ہوتے ہیں، بلکہ یہ کہا کہ خدا کو کیا کرنا چاہیے اس کا فیصلہ انسانی عقل نہیں کر سکتی اور مذہبی نقطہ نظر سے سب سے بڑی عقلمندی کی بات یہ ہے کہ خدا کے اعمال کا رشتہ اس کے ارادے سے جوڑا جائے۔ چنانچہ معتزلہ کے جارحانہ موقف نے راسخ العقیدہ لوگوں کے بعید ترین بازو کو مجبور کیا کہ وہ قدیم اسلام کے قبل از نزاع رویے کو تبدیل کرے اور انسانی عقل کو علی الاعلان رد کر دے۔

راسخ العقیدہ اشعری کلام کی امتزاجی ترکیب (Synthesis) میں جو چوتھی صدی ہجری (دسویں صدی عیسوی) میں ظاہر ہوئی، اس نقطۂ نظر کی بنیاد پر یقیناً ایک سمجھوتے کی کوشش کی گئی۔ تمام عملی مسائل بشمول قانون اور اخلاقیات کے جو حقیقی اور ٹھوس زندگی پر اثر انداز ہوتے ہیں، شریعت یا حکم الٰہی کے اختیار میں دے دیے گئے۔ لیکن تمام خالصتاً کلامی اور مابعد الطبیعیاتی مسائل عقل کی تحویل میں دے دیے گئے۔ اس صورت حال کا ایک بہت ہی بنیادی نتیجہ یہ نکلا کہ الٰہیات قانون اور علم اخلاق سے کٹ کر رہ گئی۔ اس سے شریعت اور دین میں ایک واضح فرق پیدا ہو گیا، جو آغاز میں ایک ہی چیز تھے، جیسا کہ ہم اس باب کے شروع میں دلیل سے بتا چکے ہیں۔ الٰہیات کو ''اصول دین'' کا منصب دیا گیا اور اخلاقی اور قانونی

ضابطوں کو شریعت کہا گیا۔ یہ چیز اشعری کی مندرجہ ذیل تحریر سے واضح طور پر سامنے آتی ہے۔

''اسلاف نے ایسے معاملات پر جو اس وقت شریعت کی طرف سے دین کے بارے میں سامنے آئے بحث اور نزاع کی، مثلاً قانونی فرائض جیسا کہ سزائیں اور طلاق کے معاملات، جو اتنے زیادہ ہیں کہ یہاں بیان نہیں ہو سکتے۔

''اب یہ قانونی معاملات ہیں جن کا تعلق زندگی کی تفصیلات سے ہے اور جنہیں وہ لوگ (یعنی اسلاف) شریعت کے تحت لے آئے جو اپنا تعلق زندگی کی فروع کے ساتھ قائم کرتی ہے اور اس لیے اسے پیغمبروں کی عطا کی ہوئی سند کے بغیر پوری طرح سمجھا نہیں جا سکتا۔ لیکن جہاں تک ان معاملات کا تعلق ہے جو ایمانی مسائل کے تعین کے لیے بنائے ہوئے اصولوں کے میدان میں پیش آتے ہیں، ہر ذہین مسلمان کو چاہیے کہ ایسے معاملات کو ان عمومی اور متفق علیہ اصولوں کی طرف راجع کرے، جن کی بنیاد عقل حسی تجربے اور فوری علم پر ہوتی ہے۔ چنانچہ شریعت (یعنی قانون) کی تفصیلات کے مسائل جو روایتی سند (Authority) پر مبنی ہوتے ہیں انہیں شریعت کے اصولوں کی طرف راجع کرنا چاہیے جن کا ماخذ روایتی سند و اختیار ہے اور وہ مسائل جو عقل اور تجربے سے ابھر کر سامنے آتے ہیں، انہیں ان کی اپنی بنیادوں کی طرف لوٹانا چاہیے اور سند اور عقل کو باہم خلط ملط نہیں کرنا چاہیے۔''

معتزلہ کے بخلاف اخلاقیات کو پھر سے شریعت میں داخل کرنے کا عمل اس کوشش کی بنا پر تھا کہ یہ دکھایا جائے کہ عقل سے دراصل کوئی عالمگیر اخلاقی اصول نہیں ملتے تھے۔ قدرتی عقلیت پسندی ایک ایسی حالت کی طرف لے گئی جس میں ہر فرد اسی کو اچھا سمجھتا ہے جو اس کی اپنی خواہشات کے مطابق ہو اور جو ایسا نہ ہو اسے برا سمجھتا ہے۔ حتیٰ کہ عقلیتی اخلاقیات کا نام نہاد عالمگیر بیان مثلاً ''جھوٹ بولنا برا ہے'' اس کے بارے میں کہا گیا کہ اس کی بناوٹی عالمگیریت دراصل اس وجہ سے تھی کہ اس قول کا زیادہ تر، نہ کہ تمام، حالات پر اطلاق ہوتا ہے۔ معتزلہ نے عقلیتی اخلاقیات کی عالمگیریت سے انکار کے خلاف احتجاج کیا۔

''تمہاری گفتگو کا ملخص یہ ہے کہ عقلی خیر اور شر کے یہ معنی سمجھے جا سکتے ہیں کہ وہ

خواہشات کی راہ پر بھی لگاتے ہیں اور ان کو ناکام بھی بنا دیتے ہیں۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ایک عقلی انسان اس بات کو بھی اچھا سمجھتا ہے جس میں وہ لازماً کوئی فائدہ نہیں دیکھتا اور کبھی کبھی اس چیز کو برا سمجھتا ہے جس میں اس کا فائدہ ہو سکتا ہے۔ اگر کوئی دیکھے کہ ایک آدمی یا ایک جانور مرنے کے قریب ہے تو وہ اسے بچانے کو اچھا سمجھتا ہے... بے شک وہ شریعت کو نہ مانتا ہو اور اسے اس عمل سے اس دنیا میں کسی فائدے کی توقع بھی نہ ہو اور بے شک یہ بات ایسی جگہ واقع ہو جہاں اسے دیکھنے والا اور اس کے عمل کی تعریف کرنے والا کوئی بھی نہ ہو۔ ہم درحقیقت ہر (خودغرض) محرک کی غیر موجودگی فرض کر سکتے ہیں ... تو اس سے یہ واضح ہو گیا کہ خیر اور شر کے جو معنی تم نے بتائے ہیں، ان کے علاوہ بھی ان کے کچھ معانی ہیں۔''

اپنے اس جواب میں غزالیؒ عقلیتی اخلاقیات کے بارے میں اپنے مفید مطلب بیان کا دفاع کرتے ہوئے عمل کی تحریک کا نفسیاتی تجزیہ کرتے ہیں۔ وہ اصرار کرتے ہیں کہ بچانے والا خطرے سے دوچار ایک زندہ وجود کو اصلاً اس لیے بچاتا ہے کہ اگر اس نے ایسا نہ کیا تو وہ ہمدردی کے اپنے فطری اور توانا جذبات کو مجروح کرے گا۔ اس طرح وہ خطرے میں گھرے ہوئے شخص کو بچا کر اپنے آپ کو اطمینان مہیا کر رہا ہے۔ پھر وہ سوچتا ہے کہ اگر وہ خود خطرے میں گھرا ہوتا اور ایک شخص نے جو اسے بچا سکتا ہے نہ بچایا ہوتا تو اسے یہ بات پسند نہ آتی۔ علیٰ ھذا القیاس۔ لیکن اگر خالص عقل اپنی قدرتی حالت میں اخلاقی اصول مہیا کرنے کے قابل نہیں ہے، تو اس سے بھی کمتر اس میں مثبت واجبات مہیا کرنے کی صلاحیت ہے۔ دونوں شریعت یا اللہ کے مقرر کردہ راستے سے صادر ہوتے ہیں، اور غزالیؒ حتمی انداز میں فیصلہ کرتے ہیں کہ ''کوئی بھی واجبات ہوں عقل سے نہیں بلکہ شریعت سے برآمد ہوتے ہیں۔''

چنانچہ اخلاقیات اور قانون کے مجموعے کا نام شریعت ہے۔ لیکن الٰہیات کی بابت کیا کہیں گے؟ یہاں، جیسا کہ پچھلے باب میں بتایا گیا غزالیؒ نے راسخ الاعتقاد تصوف کی ابتدائی نشوونما کا تعاقب کرتے ہوئے ایک امتزاج قائم کیا۔ کلام کی منطقی ضابطہ پسندی سے غیر مطمئن ہو کر انہوں نے صوفی طریقے کو کلام کی تشکیلات میں ضم کرنے کی کوشش کی اور خالصتاً عقلی عقائد کے اندرون میں رہنے یا انہیں داخلی بنانے کے عمل کی پرزور وکالت کی، جن کے متعلق وہ سمجھتے تھے کہ وہ ایک زندہ مذہب کے لائق نہیں ہیں۔ پھر یہ امتزاج جو ترقی کر کے

اندرونی اور روحانی تطہیر کے ایک پروگرام میں بدل گیا، جس کا نقطہ عروج پوری یکسوئی کے ساتھ خدا کی محبت تھا، انہوں نے اسے شریعت کا اصل معنی قرار دیا۔ ایمان کی اس دروں بینی کو انہوں نے ''دین'' بتایا۔ چنانچہ دین شریعت کا جوہر ہے، اس کی اندرونی زندگی ہے۔ بغیر دین کے شریعت ایک خالی خول ہے اور دین شریعت کے بغیر ظاہر ہے کہ زندہ نہیں رہ سکتا۔

لیکن اگرچہ غزالیؒ نے ایک ضروری اور قریبی تعلق دونوں کے درمیان قائم کر دیا تھا، دین اور شریعت نے کچھ دوئی ابھی تک باقی رکھی اور ان دونوں کی ابتدائی دور کی اور اولین شناخت بحال نہ کی گئی۔ بلکہ قابل غور بات یہ ہے کہ انہوں نے مذہب کے بارے میں اپنی عظیم تصنیف کا نام احیاءعلوم الدین (دینی علوم کی تجدید) نہ کہ احیائے علوم شریعت رکھا۔ ان کے بعد ایک نئے طرز کا مذہبی لٹریچر نمودار ہوا، یعنی علم اسرارِ دین (دین کی مخفی باتوں کا علم) جس نے کوئی شک نہیں شریعت کو پائیدار روحانی بنیادوں پر استوار کرنے میں بڑی خدمت انجام دی۔ یا جیسا کہ خود غزالیؒ کہتے ہیں، عقلیت پسندوں کی مکمل آزاد پیشگی اور حنبلیوں کے غیر جذباتی پن کے درمیان ایک پراسرار اور مشکل راستے پر لا کھڑا کیا۔ لیکن اندرونی اور خارجی کی ثنویت سے نجات حاصل نہ کی گئی اور نازک توازن حالات کی بعد کی تبدیلیوں سے درہم برہم ہو گیا جو تصوف اور شریعت کے درمیان آویزش کی وجہ سے پیش آئیں۔

اس کے بعد الٰہیات خود دو الگ الگ قسموں میں بٹ گئی، ایک کلام کی کٹر اور باضابطہ عقلی الٰہیات اور دوسری تصوف کی سوچ بچار والی (Speculative) الٰہیات۔ یہ دوسری قسم شریعت اور صوفیانہ صداقت کے درمیان پیدا کی ہوئی خلیج کی موجودگی میں پوری طرح سے اپنے خطوط پر آگے بڑھی، جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے۔ اصول پرستی پر مبنی الٰہیات، جس کے منہج اور مشمولات کو ہم پچھلے باب میں بیان کر چکے ہیں شریعت کے عقائدی ڈھانچے کا ان عقلی ہتھیاروں سے دفاع کرتی رہی جنہیں نئے فلسفیانہ مواد نے پھر سے تقویت دے دی تھی۔ لیکن جونہی ایسا ہوا الٰہیات کے علم کا دائرہ عمل زیر بحث آ گیا۔ بعضوں نے الٰہیات اور مابعد الطبیعیات کی علیحدگی کی وکالت کی جس سے الٰہیات کو تو مذہب کے دفاع تک اپنے آپ کو محدود کرنا تھا اور مؤخر الذکر کو خالص فلسفے کے انتہائی مسائل کی تحقیق کرنی تھی۔ لیکن علمائے الٰہیات کی اکثریت کو یہ خدشہ تھا کہ اس سے شریعت سے ماورا اور اس سے بالا علم کی ایک شاخ قائم ہو جائے گی، اس لیے انہوں نے اس نظریے کو رد کر دیا۔ اس طرح اگرچہ انہوں نے خالص فلاسفہ کے نظریات میں سے کافی کچھ اختیار کیا تھا، جن میں پیغمبرانہ

دانش کی قدرتی نشوونما کا فلسفیانہ نظریہ بھی شامل تھا، تاہم ان کا اصرار تھا کہ الٰہیات کا کام عقلی دلائل سے مذہب کے احکام کا دفاع کرنا تھا، نہ کہ ان احکام کی عقلی طریقہ سے چھان بین کرنا اور ان کی تعبیر کرنا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جہاں مذہبی نظام عقائد اپنی صورت اور مواد میں کسی ٹھوس نئی تعبیر کے بغیر ویسے کا ویسا رہا، وہاں فلسفہ سے مستعار لیے ہوئے پیچیدہ اور نازک فارمولے اور دلائل عام آدمی کی پہنچ سے دور ہو گئے۔

اس طرح الٰہیات نے مابعد الطبیعیات کے پورے میدان پر اپنا تسلط جما لیا اور خالص عقل کو اس امر کی اجازت نہ دی کہ وہ عقلی طور پر کائنات کی حقیقت اور انسان کی فطرت کے بارے میں کھوج لگانے کا دعویٰ کرے۔ چنانچہ اس نے اپنے لیے ''شریعت کا اعلیٰ ترین علم'' کا لقب اختیار کیا، جس کی حیثیت یہ تھی کہ وہ اصولِ دین کی تشکیل کرنے والی تھی۔ اس طرح شریعت اور دین ایک دفعہ پھر ہم معنی ہو گئے۔ لیکن دریں اثنا قانون الٰہیات سے الگ ارتقا پذیر ہو گیا تھا اور اگرچہ قانون دانوں نے یہ سارا عرصہ کلامی الٰہیات کے حامی دین ہونے کا جواز تسلیم کیے رکھا تھا، قانون کے ماہرین نے اب الٰہیات کو یہ حکم سنایا کہ یہ کون سے مسائل سے واسطہ رکھے اور اس کا دائرہ کار کیا ہونا چاہیے۔

فقیہہ الشاطبی (م ۷۹۰ھ/ ۱۳۸۸ء) نے جو عالمِ الٰہیات فلسفی العجی کے فوراً بعد کی نسل سے تعلق رکھتے تھے، قانون اور فقہ کے فلسفے پر ایک کتاب ''کتاب الموافقات'' کے نام سے لکھی۔ انہوں نے نہ صرف ایمان کے سنجیدہ معاملات کو علم قانون سے الگ رکھنے کی وکالت کی، بلکہ نظریاتی عقلی بحثوں کی یہ کہہ کر شدید مذمت کی کہ وہ شریعت مخالف ہیں اس لیے الٰہیات کے دائرے سے خارج ہیں۔

> ''فقہ کا ہر مسئلہ جس پر قانون کی بنیاد رکھی جائے، لیکن جس کے بارے میں تنازعہ حقیقی قانون سازی میں کوئی فرق نہ ڈالے، اس سے متعلق کسی خاص نقطۂ نظر کا دفاع کرنا یا اسے رَد کرنا بالکل غیر ضروری بات ہے۔ چنانچہ راسخ الاعتقاد لوگوں اور معتزلہ کے درمیان جو نزاع ہے، یہ ایک عقائدی نزاع ہے جو الٰہیات کے ایک محکم اصول پر مبنی ہے، اگرچہ اس کا اظہار فقہی اصطلاحات میں بھی کیا جاتا ہے۔ مثلاً کیا فرضیت اور ممانعت کا تعلق اشیاء کی اپنی صفات سے ہے؟ (یعنی کیا یہ قدرتی سبب سے قابلِ دریافت ہیں) یا یہ شریعت کے احکام سے ہی وجود میں آتی ہیں؟''

اور پھر قانون پر نہیں بلکہ شریعت پر اپنی رائے دیتے ہوئے کہتے ہیں:

''کسی ایسے سوال کے بارے میں تحقیق جو کسی عمل کی بنیاد نہیں ہے شریعت سے اخذ کیا ہوا کوئی ثبوت اس کی سفارش نہیں کرتا۔ اعمال سے میری مراد ذہنی اور جسمانی دونوں اعمال ہیں (جلد۱، ص۴۶) فلاسفہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ فلسفے کی روح عمومی طور پر موجود اشیاء کا کھوج لگانا ہے۔ چنانچہ بحیثیت مجموعی پورے علم کی مطلق سفارش کے لیے ثبوت موجود ہوتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ عام سفارش دراصل خصوصی ہے (ص۵۲) اور یہی معاملہ علم کی ہر شاخ کا ہے جسے شریعت کے ساتھ کسی تعلق کا دعویٰ ہے، لیکن وہ راست انداز میں عمل کو کوئی فائدہ نہیں پہنچاتی، نہ یہ عربوں کو معلوم تھی۔'' (ص۵۴)

شاطبی اس امر پر دلائل دیتے ہیں کہ یہ بالکل بے فائدہ چیز ہے اور شریعت کے دائرۂ کار سے باہر ہے کہ ایسی سائنٹیفک تعریفیں تلاش کی جائیں جو نہ صرف قانون کے لیے بلکہ عام طور پر بھی اتنی راست اور عملی ہوں جتنا کہ ممکن ہے۔ یہ زیادہ بہتر ہے کہ ستارے کی تعریف یوں کی جائے کہ 'وہ چمکتی ہوئی چیز جو ہم رات کو دیکھتے ہیں' بجائے اس کے کہ کہا جائے ''ایک سادہ دائرہ نما چیز جس کی قدرتی جگہ آسمان ہے۔''

اب تک جو نکات متعین ہوئے ہیں یہ ہیں (۱) کہ شروع میں اگرچہ شریعت یا شرع کا نام نسبتاً کم استعمال ہوتا تھا، اس کا استعمال دین کی اصطلاح کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے، انحصار اس پر ہے کہ نقطہ انحراف خدا ہے یا انسان (۲) کہ وہ فیصلہ کن مرحلہ جہاں شریعت کا لفظ عام ہو جاتا ہے اس کا تعین اس تنازعے سے ہوتا ہے کہ آیا وہ عقل ہے یا شریعت جو اخلاقی اصول اور علمی معیار مہیا کرتی ہے (۳) اس لیے شریعت کا اطلاق الٰہیات کے بجائے قانون پر ہونے لگا، جسے عقلی دلائل سے فائدہ اٹھا کر شریعت کے بجائے دین کا نام دیا گیا (۴) کہ اپنے بعد کے حالات میں الٰہیات ایک دفعہ پھر شریعت کے دائرے میں آ گئی اور بلکہ اس نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ شریعت کا سب سے اعلیٰ اور آخری اور حتمی علم ہے۔ لیکن آخر کار یہ ہوا (۵) کہ قانون الٰہیات سے آزاد ہو کر ارتقا کے عمل سے گزرا اور نہ صرف ان دونوں کے درمیان ایک صحیح اور مضبوط کڑی کا ڈھالنا مشکل ہو گیا، بلکہ ماہرین قانون نے یہ دعویٰ کیا کہ قانون

شریعت کا اعلیٰ ترین اظہار ہے اور انہوں نے الٰہیاتی اور دوسرے متعلق مطالعات اور علوم کی حوصلہ شکنی کی۔

روایت پرستانہ اصلاح۔ ابن تیمیہؒ

اسلام میں مذہبی زندگی کی نمائندگی کرنے والے اور روز بروز بڑھتی ہوئی مقدار میں چوتھی صدی ہجری (دسویں صدی عیسوی) سے آگے اسے باہم تقسیم کرنے والے چار بڑے رجحانات یعنی عقلیت پسندی، تصوف، الٰہیات اور قانون کا امتزاج اور ادغام صرف شریعت کی طرح کے کسی جامع مذہبی تصور کے تحت ہی ہوسکتا تھا۔ تاہم یہ تصور جیسا کہ ہمارے اوپر کے تاریخی بیان سے ظاہر ہے، جس وقت سے عام استعمال میں آیا عقلیت پسندوں نے اسے عقل وخرد کے خلاف استعمال کیا اور اسے قانون کا مثیل سمجھا۔ پھر صوفیہ نے اسے صوفیانہ حقیقت کے مخالف سمجھا اور قانون پر اس کا اطلاق کیا۔ علمائے الٰہیات نے خود جیسا کہ ہم نے ابھی دیکھا اسے پہلے تو قانون کو الٰہیات سے ممیز کرنے کے لیے استعمال کیا، پھر بتدریج اس کا اطلاق الٰہیات پر بھی ہونے لگا۔ شریعت کے اس طرح کے استعمال اور عقل کے درمیان، نیز شریعت اور صوفیانہ حقیقت کے درمیان عدم اتفاق کو جس طرح کہ بالترتیب عقلیت پسندوں نے اور صوفی ماہرین نے استعمال کیا، بالکل واضح ہے۔ لیکن راسخ العقیدہ حلقوں میں کلامی الٰہیات اور اصول قانون کے درمیان ناموافقت کچھ کم گہری نہیں ہے، اگرچہ یہ زیادہ نمایاں نہ ہو، اس لیے کہ یہ کہا گیا کہ یہ الٰہیات خاص اس مقصد سے مرتب کی گئی تھی کہ یہ قانون کا دفاع کر سکے۔

انسانی ارادے کی آزادی کے معتزلی نظریے اور خدا کی قدرت کاملہ کے بارے میں روایت پرستوں کے موقف کے تقلید پسندانہ امتزاج میں، جیسا کہ ہم پچھلے باب میں دیکھ چکے ہیں، اشعریؒ نے خدا کے ارادے اور انسانی عمل کی تخلیق کو نمایاں کر دیا تھا، اگرچہ انہوں نے انسانی ذمہ داری کو بحال رکھنے کی کوشش کی۔ اشعری کو قریب سے جانچیں تو وہ ایک خدا پرست قائل جبریت نہیں کہلائے جاسکتے، اس لیے کہ وہ انسان کے رضا کارانہ اور غیر اختیاری اعمال کے درمیان صاف صاف امتیاز کرتے ہیں۔ درحقیقت اشعری کا یہ عقیدہ کہ خدا اپنے ارادے سے تمام انسانی اعمال کی تخلیق کرتا ہے (بلکہ کوئی بھی واقعہ خلق کرتا ہے) اس کا کوئی تعلق جبریت اور آزاد ارادے کے مسئلے سے نہیں ہے۔ اس کا زور تو صرف اس بات پر ہے کہ خدا کی

قدرت اور ارادے کے بغیر کوئی چیز بھی واقع نہیں ہو سکتی۔ تاہم اشعری اور ان کے متبعین دونوں پر جب ان کے اس عقیدے کی وضاحت کرنے پر زور دیا گیا کہ انسان اپنے اعمال کا (جو خدا کے خلق کیے ہوئے ہوتے ہیں) اکتساب کرتا ہے، تو انہوں نے اس مسئلے کو یوں لیا جیسے انسان اور خدا اعمال کی تخلیق میں حریف طاقتیں ہوں، جو ایک دوسرے کی قائم مقام بننے کی اہل ہوں اور اس طرح انہوں نے خدا کے ارادے کے مقابل انسانی ارادے کی اثر انگیزی کا انکار کیا اور اعمال کی تخلیق کی یہ تعریف کی کہ وہ صرف انسانی ارادے کی قوت سے وجود میں آتی ہے یا اس سے جڑی ہوئی ہوتی ہے۔ جیسا کہ ہم نے بھی دیکھا ہے، یہ عقیدہ جس کی توثیق قدرتی ضرورت کے فلسفیانہ نظریے نے بھی کی اور صوفیہ کے اس عقیدے نے بھی کہ خدا ہی وجودِ واحد ہے آنے والی دو صدیوں میں اس نے بہت شدید جبریت کے ایک حقیقی عقیدے کی صورت اختیار کر لی۔ یہ صورت حال اشعریوں کے دو دوسرے عقائد سے اور زیادہ خراب ہو گئی۔ پہلے یہ کہ خدا کو مقصد اور عدل، جیسے انسانی تصورات سے اوپر اٹھانے کے لیے جو معتزلہ کے مرکزی موضوع تھے، اشاعرہ نے ان دونوں کو خدا سے منسوب کرنے کو رد کر دیا۔ دوسرے اپنے جوہریت کے عقیدے میں اشاعرہ نے علیت (Causation) کا انکار کیا اور اس کے ساتھ ہی اشیاء میں چھپے ہوئے امکانات اور صلاحیتوں کے خیال کو بھی رد کر دیا۔

لیکن کوئی بھی قانون، جو صحیح معنوں میں قانون ہو، ان تصورات پر اس کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی۔ قانون کا تقاضا یہ ہے کہ انسان آزاد بھی ہوں اور کارگر بھی۔ یہ مطالبہ کرتا ہے کہ انسان کے پاس معروضی طاقتیں اور صلاحیتیں ہونی چاہیں۔ پھر الوہی قانون کا تصور جو شریعت ہے: تقاضا کرتا ہے کہ مقصد اور عدل دونوں خدا سے منسوب کیے جانے چاہیں، ورنہ الوہی امر و نہی کے سارے تصور کی عمارت دھڑام سے گر پڑتی ہے اور حقیقت یہ ہے کہ خدا کے ارادے اور اثر انگیزی کو اس کی شریعت اور حکم کا قائم مقام بنانے میں کلام اور تصوف (اور فلسفے) کا تعاون قرون وسطی کے اسلام کی دینی تاریخ کا ایک بڑا حصہ ہے۔

ہم نے اوپر امتزاج کے لیے غزالیؒ کو کوشش کا مختصراً ذکر کیا ہے، جو اسلام کی دینی انضمامی صلاحیت کا پہلا سنگ میل ہے۔ لیکن غزالی کی قوت محرکہ چونکہ لازماً ذاتی پاکیزگی اور خداترسی کی تھی، ان کا امتزاجی عمل بھی یقیناً ذاتی کردار کا حامل ہے۔ الٰہیات اور قانون کی اصلاح جو وہ چاہتے ہیں وہ بنیادی طور پر اس بات میں ہے کہ ان میں ایک ذاتی بامعنی پن اور گہرائی پیدا کی جائے۔ اس بات میں کوئی مبالغہ نہیں کہ ان کی تصانیف کے بغیر تصوف اور

فلسفیانہ عقلیت پسندی نے اسلامی دینی مزاج پر پورا تسلط جما لیا ہوتا۔ فلاسفہ کی علت اولی اور متحرکِ لامتحرک (Prime Mover) کے مقابلے میں غزالی قرآن کے 'امر' کو سامنے لے آئے۔ علمائے الٰہیات کے کلیات اور صوفیہ کی وحدت الوجود کے مقابلے میں انہوں نے خدائے حی وقیوم کو لاکھڑا کیا جو مطالبہ بھی کرتا ہے اور پورا بھی کرتا ہے، جو صحیح قسم کی امید دلاتا ہے اور خوف پیدا کرتا ہے۔

غزالیؒ کے کام کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ ایک طرف وہ الٰہیات اور تصوف کے درمیان اور دوسری طرف قانون اور تصوف کے درمیان دوطرفہ امتزاج ہے۔ تصوف وسط میں موجود رہتا ہے، جو غزالیؒ کی اصلاح کی ذاتی خصوصیت کے ساتھ پوری طرح ہم آہنگ ہے۔ لیکن انہوں نے راسخ الاعتقاد الٰہیات کے مواد کی اصلاح نہ کی۔ نہ انہوں نے الٰہیات کا قانون کے ساتھ ایک صحیح رابطہ قائم کیا۔ وجہ وہی تھی کہ ان کی تمام تر توجہ اپنی ذاتی پارسائی کی طرف تھی۔ وہ تو یوں لگتا ہے کہ جیسے انہوں نے قانون کو سنجیدگی سے لیا ہی نہیں تھا۔ اس لیے کہ شریعت، چاہے یہ ذاتی فہم اور قبولیت پر مبنی ہو، ذاتی نہیں رہ سکتی۔ قانون دراصل ایک غیر شخصی فینا منا ہے، اور ہم اس حقیقت کو اس کی اہمیت کے تازہ احساس کے ساتھ پھر سے یاد کر سکتے ہیں کہ غزالیؒ کی سب سے بڑی تصنیف شریعت کے بارے میں نہیں بلکہ دین کے بارے میں ہے۔ دینی قوتیں جیسی کہ وہ ساتویں صدی ہجری (تیرھویں صدی عیسوی) میں تھیں، ان کا اگر ہم ایک دوسرے کے ساتھ موازنہ کریں تو اہلِ حدیث وہ واحد گروہ تھا جو ہمارے اوپر بیان کیے ہوئے رجحانات میں سے کسی میں بھی نہیں تھا، لیکن وہ دیکھنے اور انتظار کرنے کے لیے موجود تھا اور جیسے وہ لوگ اسلام میں ابتدائی دینی مرحلے میں ان طاقتوں کے روپ میں سامنے آئے تھے جو اشعری کی پشت پر تھیں، اب ان کی صفوں میں سے ایک فعال شخصیت تقی الدین ابن تیمیہؒ (۶۶۱۔۷۲۸ھ/۱۲۶۳۔۱۳۲۸ء) کی ظاہر ہوئی۔

اسلام کی مذہبی تاریخ میں یہ ایک عجیب اور متاثر کرنے والی حقیقت ہے کہ اس کے سفرِ حیات کے ہر اہم مرحلے پر جو قوت بھی آگے آ کر صورتِ حال کو اپنے ہاتھ میں لیتی ہے وہ اس وقت کی باضابطہ اور رائج راسخ الاعتقادی نہیں ہوتی بلکہ ایسی چیز ہوتی ہے جو ہر موقع پر اپنے آپ کو اُس راسخ الاعتقادی کے خام مواد کے طور پر پیش کرتی ہے جو آگے چل کر صورت پذیر ہونے والی ہوتی ہے۔ اپنے آپ میں تو یہ قوت مجہول و غیر معروف ہوتی ہے اور کوئی بہتر نام نہ ملنے کی وجہ سے اسے خود مسلمان تو ''اہل حدیث'' یا ''اہل سنت'' جیسے ناموں سے

پکارتے ہیں اور جدید مغربی سکالر انہیں قدامت پسند یا راسخ العقیدہ سمجھتے ہیں۔ لیکن اہل حدیث یا اہل سنت کسی خاص گروہ، فرقے یا جماعت کا نام نہیں ہے اور اگر کوئی راسخ الاعتقادی یا قدامت پسندی ہے تو یہ یقیناً ایسی ہے جو اس خاص وقت میں رو بہ صعود ہے۔ یقیناً کسی حد تک یہ چیز سب ترقی پذیر مذاہب کے ساتھ پیش آتی ہے، لیکن جہاں عیسائیت میں، یا ہندومت جیسے کم مجسم مذہب میں، کوئی چیز ایسی ہوتی جو نئے عناصر کو اپنی سطح پر لیے ہوئے ایک لہر کی طرح اس کے اندر سے گزرتی ہے وہاں اسلامی راسخ الاعتقادی کی نشوونما غالباً مقادیر (Quanta) کی ان نوساختہ تشکیلات میں ہوتی ہے جو وقتاً فوقتاً اسلام کے قلب سے صادر ہوتی رہتی ہیں۔ اس کی خاص بات یہ ہوتی ہے کہ یہ تقویت یافتہ بنیاد پرستی اور ترقی پسندی کا ایک ناقابل امتیاز مرکب ہوتی ہے۔ اس کی نشوونما یوں کہیے کہ خودکار طریقے سے نہیں ہوتی بلکہ جو کچھ اس کے اندر حرکت کرتا ہے اسے غور سے دیکھنے، اس کے مطابق اصلاح و ترمیم کر لے اور اسے جذب کر لینے سے ہوتی ہے۔ یہ ایک ترکیبی کارگزاری ہے اور یہی وہ خصوصیت ہے جو راسخ الاعتقادی کی علامت ہوتی ہے، جیسا کہ ہم نے باب ۵ میں ذکر کیا تھا۔

ابن تیمیہؒ کا پروگرام بنیادی طور پر یہ تھا کہ وہ شریعت کو ازسرِ نو بیان کریں اور مذہبی قدروں کو حق بجانب ثابت کریں۔ شریعت ایک جامع تصور ہے جس میں صوفی کی روحانی حقیقت، فلسفی اور عالم الٰہیات کی عقلی سچائی اور قانون سبھی شامل ہیں۔ یہ جامع و شامل ہونا کوئی رسمی اور یک جا کرنے والی چیز نہیں ہے بلکہ یہ ایک مذہبی صفت کی طرف اشارہ کرتی ہے جو ان تینوں کا ماخذ ہے۔ ''روایتی سند'' اور عقل کو ایک دوسرے سے ممیّز کیا جا سکتا ہے اور ایک دوسرے کے مقابل بھی لایا جا سکتا ہے۔ لیکن شریعت اور عقل کو بامعنی انداز میں ایک دوسرے کے مقابل کھڑا نہیں کیا جا سکتا۔ ''یہ بات کہ ایک ثبوت عقلی ہے یا کسی سند (Authority) پر مبنی ہے اپنے آپ مذمت یا تحسین کی بات نہیں ہوتی یا اپنے آپ سچائی یا جھوٹ کی گارنٹی نہیں ہوتی۔ سند اور عقل صرف علم کے راستے ہیں اگرچہ روایتی سند کو عقل سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن یہ حقیقت کہ کوئی چیز شریعت سے وابستہ قدر ہے اس کو جائز طرح سے کسی چیز کے عقلی ہونے کے مدمقابل قرار نہیں دیا جا سکتا۔'' (موافقات صریح المعقول صحیح المنقول ابن تیمیہ)

اسی طرح شریعت کا یہ تصور کہ وہ خالصتاً خارجی قانونی احکام اور فیصلوں کا مجموعہ ہے جس کا ان کی اندرونی بنیادوں کے ساتھ کوئی تعلق نہیں، اسے رد کر دینا چاہیے۔ اس دو فرعیت (dichotomy) کو صوفی تحریک نے مقبول بنا دیا۔ اس کے برعکس شریعت وہ چیز ہے

جو قانون کو ممکن اور انصاف پرور بناتی ہے اور جو قانونی اور روحانی کو ایک دوسرے میں ضم کر کے ایک زندہ مذہبی کل کی صورت دیتی ہے۔ صوفی حلاج کی سزائے موت کے بارے میں مختلف آراء پر تبصرہ کرتے ہوئے ابن تیمیہؒ ایک اہم اور دلچسپ بات کرتے ہیں، جو واضح طور پر بتاتی ہے کہ عام رائے کے برعکس وہ صرف یہی نہیں کہ تصوف کے مخالف نہیں تھے، بلکہ اسے ضروری سمجھتے تھے قانون کی طرح مذہب کا ایک جزو۔

''یہ لوگ (جو سمجھتے ہیں کہ حلاج کو بے انصافی سے قتل کیا گیا) دو گروہ ہیں۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ اسے بے انصافی سے قتل کیا گیا...... اور وہ شریعت اور اس کے حامیوں کو اپنا دشمن سمجھتے ہیں...... کچھ لوگ تمام قانون دانوں اور عالموں کے خلاف ہیں یہ سمجھتے ہوئے کہ انھی نے حلاج کو قتل کیا۔ یہ اس طرح کے لوگ ہیں جو کہتے ہیں ہماری ایک شریعت ہے اور ہماری ایک حقیقت ہے جو اس قانون کی تردید کرتی ہے۔ جو لوگ اس طرح کی بات کرتے ہیں وہ اس فرق کو واضح طور پر نہیں سمجھتے جو شریعت کے معانی میں ہے جس طرح کہ وہ ایک طرف اللہ اور رسول کے کلام میں بیان ہوئی اور جس طرح کہ وہ دوسری طرف عام لوگوں کی زبانوں پر ہے۔ بلکہ کچھ لوگ تو یہ خیال کرتے ہیں کہ شریعت نام ہے قاضی کے دیے ہوئے فیصلوں کا، ان میں سے بہت تو ایک عالم و فاضل قاضی، ایک جاہل قاضی اور ایک غیر عادل قاضی کے درمیان فرق بھی نہیں کرتے۔ اس سے بھی بدتر چیز یہ ہے کہ لوگ ایک حکمران کے فرمانوں کو شریعت سمجھنے لگتے ہیں، جبکہ بعض اوقات حقیقت بغیر کسی شک کے حکمران کے فرمان کی ضد ہوا کرتی ہے۔

''خود پیغمبرؐ نے ارشاد فرمایا: تم لوگ میرے پاس اپنے جھگڑے لے کر آتے ہو، لیکن یہ ہوسکتا ہے کہ تم میں سے بعض اپنا مسئلہ دوسروں سے بہتر طریقے سے پیش کر سکیں۔ لیکن مجھے اس شہادت کی بنیاد پر فیصلہ کرنا ہوتا ہے جو میرے سامنے ہوتی ہے۔ اگر میں کسی کا حق مار کر اس کے بھائی کو دے دوں، تو اس مؤخر الذکر کو یہ حق نہیں لینا چاہیے اس لیے کہ اس صورت میں میں نے اس کے ہاتھوں میں جہنم کی آگ کا ٹکڑا دے دیا ہے۔ اس طرح قاضی کو ان بیانات اور شہادتوں کی بنا پر فیصلہ کرنا ہوتا تھا جو اس کے سامنے پیش کیے جاتے۔ جبکہ وہ فریق جس کے خلاف

فیصلہ دیا جاتا اس کے پاس ایسے ثبوت ہوتے جو سامنے نہ لائے گئے ہوتے۔ اس طرح کے معاملات میں شریعت اور حقیقت ظاہری قانون کے بالکل مخالف ہوتی ہے، اگرچہ قاضی کے فیصلے پر عمل درآمد کرنا ضروری ہوتا ہے۔ بہت سے حالات میں اندرونی سچائی اس کے برعکس ہوتی ہے جو لوگوں کو دکھائی دیتا ہے۔ اس حالت میں اگر یہ کہا جائے کہ اندرونی سچائی خارجی امور کے برعکس ہوتی ہے تو یہ صحیح ہوگا لیکن اندرونی چیز کو سچائی اور خارجی امور کو شریعت کہنا الفاظ کی تعبیر کا معاملہ ہے۔

''لیکن کچھ لوگ ایسے ہیں جن کے لیے سچائی بالکل اندرونی ہی ہے اور شریعت کا تعلق صرف خارجی احوال سے ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے اسلام، کہ جب اسے ایمان کے ساتھ کھڑا کیا جاتا ہے تو اس کے معنی خارجی افعال کے ہوتے ہیں جبکہ ایمان سے وہ چیز مراد لی جاتی ہے جو دل میں ہوتی ہے...... اس طرح پہلو بہ پہلو رکھ کر انسان ''اسلام کی شریعت (قوانین)'' اور ''ایمان کی سچائیوں'' کی بات کرتا ہے، جو امتیاز تکنیکی طور پر جائز ہوسکتا ہے۔ لیکن جب ہر ایک صرف اپنے طور پر استعمال ہوتی ہے، مثلاً ایک شخص جس کے پاس صرف قانون ہے اندرونی سچائی کے بغیر، صحیح معنوں میں صاحب ایمان نہیں کہا جا سکتا، اسی طرح ایک شخص جس کے پاس محض ایک خالی سچائی ہے جو شریعت کے ساتھ متفق نہیں ہے...... وہ مسلمان بھی نہیں ہوسکتا، کجا کہ وہ خدا کا ایک نیک ولی ہو۔

بعض اوقات شریعت سے مراد وہ چیز ہوتی ہے جو شریعت کے قانون دان اپنی فکری کوشش کی بنیاد پر کہتے ہیں اور حقیقت سے وہ چیز مراد ہوتی ہے جو صوفیہ اپنے راست تجربے سے پاتے ہیں۔ کوئی شک نہیں کہ یہ دونوں گروہ سچائی کے متلاشی ہوتے ہیں۔ بعض اوقات وہ صحیح ہوتے ہیں اور بعض اوقات غلط، جبکہ ان میں سے کوئی بھی پیغمبرؐ کی حکم عدولی نہیں کرنا چاہتا۔ اگر ان دونوں کے نتائج ایک دوسرے سے ملتے ہیں تو بہت اچھی بات ہے ورنہ ان میں سے کوئی بھی یہ مخصوص دعویٰ نہیں کر سکتا کہ اس کی پیروی کی جائے سوائے اس کے کہ شریعت سے اس کے حق میں واضح ثبوت ہو۔'' (رسائل ابن تیمیہ: الاحتجاج بالقدر)

شریعت کے تصور کی جب اس جامع انداز میں تشکیل ہو جائے تو الٰہیات اور قانون

کے درمیان ایک صحیح اور جاندار تعلق قائم کرنا ضروری ہو جاتا ہے، کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ الٰہیات تو محض خشک قواعد بن کے رہ جائے اور قانون ایک کھوکھلا جامد اور بے روح خول۔ لیکن ایسا کرنے کے لیے الٰہیات کی پھر سے تشکیل کرنا ضروری ہے۔ ابن تیمیہؒ اپنی الٰہیات کے لیے کلام کی اصطلاح استعمال بھی نہیں کرتے، جسے وہ زیادہ تر توحید کا علم کہتے ہیں۔ دراصل الٰہیات کو اساسی طور پر ایک نیا رخ دینے کی ضرورت ہے۔ کیونکہ ارادۂ الٰہی (قدر) کا عقیدہ جسے رسمی الٰہیات نے قبول کیا اور یک طرفہ طور پر اسے آگے بڑھایا ہے، مذہبی اخلاقی زندگی کی بنیاد کھوکھلی کر دیتا ہے۔ قادر مطلق خدا کے ارادے اور خدا کی حاکمانہ حیثیت کے درمیان ایک واضح فرق کرنے کی ضرورت ہے۔ اگر اول الذکر کی ضرورت مذہبی ایمان کو ہوتی ہے، تو موخر الذکر مذہبی عمل کا محور ہوتا ہے۔ الوہی قدرت اور ارادہ کسی کے لیے کوئی دلیل نہیں ہے جو وہ خدا اور اس کی مخلوق کے مقابلے میں استعمال کرے۔ چنانچہ قدر ایمان کا ایک موضوع تو ہے لیکن وہ کسی دلیل کی بنیاد نہیں بن سکتا۔ جو شخص قدر پر ایمان نہیں رکھتا اس کا حال مجوسیوں (یعنی ثنویت کے قائل لوگوں) کا سا ہے۔ لیکن وہ جو (عمل کے دائرے میں) اس سے دلیل اخذ کرتا ہے اس کا حال ایک سے زیادہ خداؤں کو ماننے والوں کا سا ہے (جو آنحضرتؐ کے مقابلے میں یہ دلیل لاتے تھے کہ اگر خدا کا ہی ایسا ارادہ نہ ہوتا تو وہ زیادہ خداؤں کو ماننے والے نہ ہوتے۔)

اخلاقی ڈھیل کو آگے بڑھانے کا خاص طور پر یہ تصور وار وہ صوفی عقیدہ ہے جو کہتا ہے کہ جو خدا کے ارادے کا مشاہدہ کر لیتا ہے وہ اپنے آپ کو خدا کے حکم کا تابع نہیں سمجھتا۔ یہ ایک ایسی بے دینی کی بات ہے جسے یہودی اور عیسائی بھی رد کرتے ہیں اور جو عقلی اعتبار سے بھی اور مذہبی لحاظ سے بھی ناممکن ہے۔ لیکن اس منفی فلسفے کو تصوراتی بنیاد خود رسمی الٰہیات نے مہیا کی ہے، جس نے خدا اور انسان کو گویا ایک دوسرے کا حریف سمجھ کر پورا میدان خدا کے حوالے کر دیا۔ اس کے مطابق علمائے الٰہیات نے اپنے آپ کو الوہی احکام سے جو دینی زندگی کا سرچشمہ ہوتے ہیں بالکل علیحدہ کر لیا۔ اس سلسلے میں ابن تیمیہؒ معتزلہ کی تعریف کرتے ہیں، جنہوں نے کم از کم خیر و شر اور الوہی اوامر و نواہی کے تصور کو ایک زندہ مذہبی قوت کے طور پر بحال رکھا۔ یہ ابن تیمیہؒ کی خاص بات ہے جو اپنے بارے میں عام خیال کے برعکس غیر معمولی طور پر تعصب کی کمی کا اور ہر طرح کی آرا کے لیے ایک کھلے ذہن کا اظہار کرتے ہیں اور برابر اس طرح کے بیان دیتے ہیں کہ ''سچائی کسی ایک گروہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بلکہ وہ تمام

گروہوں میں بٹی ہوئی ہے۔''

چنانچہ ابن تیمیہ مسلم الٰہیات میں الوہی رویے کی بامقصدیت کا عقیدہ بحال کرتے ہیں، ایسا عقیدہ جس کا اشاعرہ، ماتریدی اور ظاہری شد و مد سے انکار کرتے ہیں کہ یہ خدا کے ارادے کی قدرت کاملہ اور اس کی اپنی مخلوق کے ساتھ عدم مشابہت کے درمیان سمجھوتے کی صورت ہے۔ یہ بامقصدیت انسان کی تقدیر میں خدا کی شمولیت ہے اور اس سے وہ براہ راست خدا کے حاکم یا شریعت کے عطا کنندہ کا عقیدہ اخذ کرتے ہیں۔ اس کے بعد وہ ان سطحوں کو الگ الگ کرنے کی کوشش کرتے ہیں جن پر کہ خدا کا ارادہ اور خدا کی حکمت بالترتیب بامعنی ہوتے ہیں۔ خدا کا ارادہ اور قدرت کارگر علت ہیں، لیکن اس کا امر یا اس کی شریعت اس کی کارروائی کی آخری علت ہے۔ خدا کی قدرت کاملہ کا کبھی انکار نہیں کرنا چاہیے اس لیے کہ جو کچھ بھی ہوتا ہے اس کی طاقت کے ذریعے ہی ہوتا ہے۔ لیکن واقعات کی اس طرح سے توجیہہ کرنے اور کارگر علت کی توثیق کرنے کے معنی یہ ہیں کہ پیچھے کی طرف جہاں سے آغاز ہوا تھا دیکھا جائے۔ لیکن شریعت، یعنی خدا کا امر اور اس کی حکمت تو آگے کی طرف دیکھتی ہے، انجام کی طرف اور مقصد کی طرف۔

ابن تیمیہؒ دوٹوک انداز میں اس ناموافقت کی نشاندہی کرتے ہیں جو سنی راسخ العقیدہ الٰہیات کی کلیات اور قانون کی پیش قیاسیوں کے درمیان بہت گہرائی میں موجود ہے۔ ''تم بہت سے فقہا کو خود تردیدی میں مبتلا پاؤ گے۔ پس جب وہ علمائے الٰہیات کے ساتھ مل کر سوچتے ہیں، جو خدا کی بلاشرکتِ غیرے قدرت کی توثیق یہ کہہ کر کرتے ہیں کہ انسانی قدرت اور کارگری (efficacy) عمل سے پہلے نہیں آتی، بلکہ اسے عمل کے ساتھ خدا پیدا کرتا ہے تو وہ اس سے اتفاق کرتے ہیں۔ لیکن جب وہ قانون کے نقطۂ نظر سے سوچتے ہیں تو انہیں ایک پہلے کی اور آزاد انسانی قدرت اور کارگری کی توثیق کرنی پڑتی ہے، جو امر و نہی کی بنیاد ہے۔ انسانی قدرت اور الوہی قدرت دراصل ایک دوسرے سے الگ کوئی ایسے حریف نہیں ہیں جو انسانی عمل کا تعین کر کے اسے وجود میں لائیں۔ شریعت کسی طرح بھی ممکن ہونے کے لیے آزاد انسانی وسیلے کا تقاضا کرتی ہے۔ اگر جو کچھ ممکن ہے وہ 'واقعی' کے ساتھ ہم زماں (Coextensive) ہو، تو پھر قرآن کے اس قول کا کہ ''خدا سے ڈرو اتنا کہ جتنا تمہارے لیے ممکن ہے۔'' ترجمہ یوں ہونا چاہیے ''خدا سے ڈرو اتنا کہ جتنا تم واقعی ڈرتے ہو' اور پیغمبرؐ کے اس ارشاد کا کہ ''جب میں تمہیں کسی چیز کا حکم دیتا ہوں تو اپنی بہترین صلاحیت کے ساتھ اس پر

عمل کرو" ترجمہ یوں ہونا چاہیے کہ "جب میں تمہیں کسی چیز کا حکم دیتا ہوں تو تم وہی کرو جو تم کرتے ہو۔" یہ سب ایک بے معنی تجویز ہے۔ یقیناً جو ممکن ہے وہ انسانی طور پر ممکن کے ساتھ ہم معنی نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا فضول ہوگا کہ کوئی چیز بھی درحقیقت انسان کے بس میں نہیں ہے۔

ابن تیمیہؒ کا اثر ان کے قریبی مریدوں تک ہی محدود رہا اور ایک تحریک کی صورت میں آگے نہ بڑھ پایا۔ تاہم آگے چل کر یہ بتدریج مذہبی دانشوروں میں نفوذ کر گیا اور بارھویں صدی ہجری (اٹھارویں صدی عیسوی) کی وہابی تحریک اس کا صرف ایک، اگرچہ بہت منظم اور غیر معمولی اظہار تھی۔ ہم باب ۸ میں تصوف پر بات کرتے ہوئے دیکھیں گے کہ کیسے اسی طرح کی تحریکیں بعد کے زمانے میں تصوف میں نمودار ہوئیں، جو صوفیانہ فکر اور عمل کو راسخ الاعتقاد اسلام کے قریب لے آئیں۔ دراصل ایک دور دراز تک پھیلا ہوا رجحان نظر آتا ہے جس کی ابن تیمیہؒ ایک طاقتور مثال ہیں۔ جو بالآخر مختلف اطوار کی ان اصلاحی تحریکوں پر منتج ہوا جنہوں نے اسلام کو وہ خاص کیریکٹر عطا کیا جو جدید مغربی اثرات کے اس کے ساتھ تصادم سے ذرا پہلے موجود تھا۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ کیوں بہت سے جدید مغربی سکالروں نے ایک سے زیادہ نکات پر یہ مشاہدہ کیا ہے کہ ابن تیمیہؒ کا اثر اُن قوتوں کے اجتماع کے لیے ایک بڑا نشان راہ ہے جو ہم قبل از تجدید پسند اصلاحی تحریکوں کے باب (باب ۸) میں بیان کریں گے۔

شریعت اور قانون

مذہبی ارتقائی حالات جو غزالیؒ سے ابن تیمیہؒ تک واقع ہوئے، انہوں نے علم قانون کو مرئی طور پر متاثر کیا۔ قانونی نظریہ جس کی تاریخ کے خدوخال ہم نے باب ۴ میں پیش کیے اس کے ذمے بس یہ کام تھا کہ وہ قانون بنانے اور قرآن وسنت سے خاص قانونی مسودات کا استنباط کرنے کے لیے ضابطہ کار (mechanism) ترتیب دے اور تفصیل کے ساتھ اس کی وضاحت کرے۔ اصولِ فقہ یہی ضابطہ کار تھے۔ لیکن اب ایک فلسفہ قانون تیار ہو کر سامنے آ گیا جس نے قانون کی اخلاقی مذہبی بنیادوں ـــــ مقاصد الشرع یا اسرار التکلیف ـــــ سے بحث کی اور ان کو وضاحت سے بیان کیا۔ آٹھویں صدی سے بارھویں صدی ہجری (چودھویں سے اٹھارویں صدی عیسوی) تک ذہین علماء اور مفکرین کے ایک سلسلے نے اسلام کے قانونی نظام کی عقلی، اخلاقی اور روحانی بنیادوں کا تعین کرنے کی کوشش کی۔ چنانچہ ابو اسحاق الشاطبی

اپنے فلسفہ قانون کی بات کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ ایک مردہ جسم میں روح پھونکتا ہے اور قانون کے ظاہری خول کے اندر صحیح قسم کا مواد بھرتا ہے۔ جیسا کہ ہم ابن تیمیہؒ کے معاملے میں دیکھ چکے ہیں، قانون کے ان تمام فلسفوں کا ایک مرکزی مسئلہ یہ ثابت کرنا بھی ہے کہ کس طرح ایک اخلاقی فرض الوہی قدرت کاملہ اور الوہی ارادے سے وابستہ ہے اور کس طرح دراصل اول الذکر لازماً مؤخر الذکر کا نتیجہ ہوتا ہے۔

خود شریعت کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ اس میں دل کے اعمال اور علانیہ اعمال دونوں شامل ہوتے ہیں۔ یہ دراصل انسان کو دیے گئے الوہی اوامر کا مجموعہ ہوتی ہے، ایسے اوامر جن کے متعلق یہ کھلا اعتراف کیا جاتا ہے کہ وہ اخلاقی کردار رکھتے ہیں۔ چنانچہ شریعت متعین اور مخصوص قانون سازیوں کا کوئی رسمی ضابطہ نہیں ہے، بلکہ یہ خیر کی ہم معنی ہے۔ لیکن حیران کن طور پر فقہ کے اصل مواد کو پھر سے سوچنے اور اسے پھر سے تشکیل دینے کی بہت کم کوشش کی گئی: فقہ جو قانون کے چار مذاہب کے نمائندوں کی عملی قانون سازی کی ابتدائی کوشش تھی۔ اس کی بڑی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس قانون کے بارے میں یہ سمجھا گیا کہ یہ لازماً قرآن اور سنت کے اصولوں سے مستفاد ہوتا ہے اور پھر اسے اجماع سے تقدیس حاصل ہوتی ہے۔ اجماع کو جیسا کہ ہم نے باب ۴ میں کہا، حتمی خیال کیا جاتا تھا۔ اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا تھا، اس لیے کوئی بھی مفکر چاہے کتنا ہی دلیر ہو اسے چھونے کی جرأت نہیں کر سکتا تھا۔

جیسا کہ ہم نے باب ۴ میں بھی اشارہ کیا، چوتھی صدی ہجری (دسویں صدی عیسوی) میں اجماع کو فیصلہ کن تسلیم کرنے کے پیچھے جو محرک تھا وہ یہ کہ اس قانونی نظام کے لیے دوام اور استحکام کو یقینی بنایا جائے، اس لیے کہ یہ اپنے تشکیلی دور میں بہت تنازعات اور اختلافات سے گزرا تھا۔ لیکن وقت گزرنے پر یہ سخت ہو گیا، اس کی سختی کو صرف تاویل سازیوں نے نرم کیا۔ لیکن انہوں نے اسے اور بھی زیادہ بے اثر کر دیا۔ یہ زیادہ تر اس سخت بنانے کے عمل کا نتیجہ تھا کہ قرون وسطیٰ میں لادینی ارباب اختیار نے لادینی مسودہ قانون تیار کیا جس کا نام ''قانون'' تھا جو بعض اوقات شرعی قانون کی تکمیل کرتا تھا اور بعض اوقات اسے بے دخل کر دیتا تھا۔ ایک دفعہ جب قانون الٰہی کے تصور کو اس طرح محدود کر دیا گیا تو اس پر اور خود شرعی قانون دانوں کی عزت و وقار پر ایک ضرب کاری لگائی گئی۔

یہ حقیقت کہ اسلامی قانون میں اخلاقی اور صحیح معنوں میں قانونی کے درمیان کوئی اصلی اور مؤثر حدود قائم نہ کی گئیں (جس بات کا ہم نے باب ۴ میں مشاہدہ کیا) اس کا یہ بھی

نتیجہ نکلا ہوگا کہ قانون کو ناقابل تغیر سمجھ لیا گیا۔ لیکن اس دلیل کو بہت زیادہ کھینچا جا سکتا ہے اور یہ اسلامی قانون کے ابتدائی تخلیقی مرحلے پر صادق نہیں آئے گی۔ درحقیقت مسلم قانون کی کتابیں اخلاق سکھانے والے موضوعات سے بھری پڑی ہیں اور مثال کے طور پر "نیت" کے تصور پر تفصیل سے بحث کرتی ہیں، صرف قانونی نقطہ نظر سے نہیں بلکہ ایک گہرے مذہبی اخلاقی زاویے سے۔ لیکن اس چیز نے عام طور پر اخلاقی جوہر کو زندہ رکھا ہے اور خیر و شر کے لیے ایک تیز حساسیت مہیا کی ہے۔ اور ایک بیدار اخلاقی حس کسی بھی زمانے میں انسانیت کے لیے عملی نقطہ نظر سے ہوشیار اور مؤثر قانون سے بہتر ہوتی ہے۔ دراصل جدید اسلام کے بارے میں ہماری بحث (باب ۸) سے یہ واضح ہو جائے گا کہ عاملینِ شریعت کا الزام تجدید پسند مصلحین کے خلاف اس بات پر اتنا نہیں ہے کہ وہ قرآن اور سنت کے قانون کی خلاف ورزی کرتے ہیں جتنا اس بات پر کہ ایک لادینی انسان عملی طور پر سودمند اور مفید مطلب کے علاوہ کسی اخلاق کو نہیں جانتا۔ (اگرچہ زیادہ تر کوئی گروہ بھی دوسرے کو ٹھیک طرح نہیں جانتا۔)

باب ۷

فلسفیانہ تحریک

فلسفیانہ روایت ـــــ راسخ الاعتقادی اور فلسفہ ـــــ فلسفیانہ مذہب

فلسفیانہ روایت

ابتدائی متکلمانہ الٰہیات، دوسری صدی ہجری (آٹھویں صدی عیسوی) کے یونانی فلسفہ وسائنس کے عربی ترجموں کے زیر اثر، ترقی کر کے سائنٹیفک اور فلسفیانہ سوچ کی ایک توانا اور آب وتاب والی تحریک میں بدل گئی، جس نے تیسری صدی سے چھٹی صدی ہجری تک (نویں سے بارھویں صدی عیسوی تک) بہت قابلِ قدر اور جدید انداز کی تصانیف پیش کیں۔ ہمارا مقصد یہاں اس فکر کو بیان کرنا نہیں ہے اور نہ قرون وسطی کے یورپی علمِ کلام پر اس کے اثرات کا جائزہ لینا ہے بلکہ یہ دیکھنا ہے کہ اسلامی فکر اور اس کی نشوونما پر عملِ انجذاب اور ردعمل دونوں طرح سے اس کا زبردست اثر کیونکر ہوا۔ متعدد فلاسفہ کے انفرادی فلسفیانہ نظریات بیان کرنے کے بجائے (جو اسلامی فلسفہ کی تصنیفات میں دیکھے جا سکتے ہیں) ہمیں یہ مناسب معلوم ہوگا کہ مجموعی طور پر ان کے نتائج فکر سامنے رکھیں، جو جہاں تک دین اسلام کا معاملہ ہے، عموماً ایک طرح کے ہیں اور جو ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ھ) (۹۸۰-۱۰۳۷ء) کے جامع نظام میں ثمرآور ہونے کی حالت کو پہنچے، جو مغرب میں لاطینی نام Avicenna سے جانے جاتے ہیں۔

یہ فلسفیانہ نظام جس مواد سے تعمیر کیا گیا وہ یا تو یونانی تھا یا یونانی افکار سے ماخوذ تھا۔ چنانچہ اپنے مواد یا مضمون کے اعتبار سے یہ اول تا آخر یونانی ہے۔ لیکن اصل تعمیر اور خود

نظام پر بلاشبہ اسلامی چھاپ ہے۔ اپنی مابعد الطبیعیاتی سرحدوں کے ساتھ ساتھ یہ اسلام کی تقابلی مذہبی مابعد الطبیعیات کو بھی نگاہ میں رکھتا ہے اور شعوری طور پر اس امر کی کوشش کرتا ہے کہ اس کے ساتھ رابطے کے نہیں بلکہ اتفاق کے نکات پیدا کیے جائیں۔ لیکن یہ سب کچھ وہ اس حد تک کرتا ہے جہاں تک کہ مواد کا عقلی یونانی کردار اس کی اجازت دیتا ہے۔ اسی بات میں اس نظام کی روشن تخلیقی صلاحیت اور اسلامی تاریخ میں اس کی المیہ تقدیر دونوں کا راز پوشیدہ ہے۔ اس لیے کہ جب یہ راسخ العقیدہ تقاضوں کو پورا کرنے میں ناکام رہا تو اسے زندہ رہنے کا جواز بھی نہ بخشا گیا۔

تخلیق کے قدامت پسند عقیدے کے برخلاف اس نظام نے دنیا کی ازلیت کا نظریہ پیش کیا۔ لیکن مذہبی آگاہی کے ساتھ انصاف کرنے کے لیے اس نے اس امر کی توثیق کی کہ دنیا خدا کا ایک ابدی نتیجہ عمل تھی، جس کے روبرو اس کا کامل احتیاج کا ایک یک طرفہ تعلق تھا۔ یہ عقیدہ تشکیل کرنے میں اس نے صدور کے وحدت الوجودی نو فلاطونی عقیدے کی مدد لی اور ارسطو کے خدا اور مادے کے درمیان نظریہ ثنویت کو رد کر دیا۔ چنانچہ مادہ خدا سے الگ آزادانہ طور پر فی نفسہٖ وجود رکھنے کے بجائے صدور کے عمل کے آخر میں خدا ہی سے اخذ کیا گیا...... پھر اس نے خدا اور دنیا کے درمیان ایک بنیادی فرق قائم کرنا چاہا۔ صدور کی درشتیوں کو بھی ضرورت اور اتفاق کے تصورات (Categories) کے ساتھ نرم کرنے کے لیے، جن کے مطابق خدا ایک وجود لازم ہے، اور یہ دنیا اتفاقی ہے۔ راسخ الاعتقاد الٰہیات نے اس تفریق کو قبول کر لیا ار اس پر اپنے دوسرے عقائد کی بنیاد رکھی، لیکن دنیا کی ابدیت کے نظریے کو رد کر دیا۔

حقیقت کے آخری مصاف یعنی ذاتِ احد کے بارے میں فلاطینوس کے نظریے کی بنیاد پر جیسا کہ اس کے پیروؤں نے اس کی تعبیر کی اور اسے ایسا ذہن عطا کیا جو اپنے اندر تمام اشیاء کا جوہر رکھتا تھا فلاسفہ نے معتزلہ کے عقیدۂ توحید کی از سرِ نو تعبیر کی اور اسے وضاحت سے بیان کیا۔ نئے عقیدے کے مطابق خدا کو خالص وجود کی صورت دی گئی جس کا نہ کوئی جوہر تھا اور نہ صفات۔ اس کی واحد صفت اس کا وجودِ لازم تھی۔ خداوند کی صفات کے متعلق کہا گیا کہ یا تو یہ منفی ہیں یا خالصتاً خارجی متعلقات ہیں، جو اس کے وجود کو متاثر نہیں کرتے اور جو اس کے لازمی وجود کے تحت لائے جا سکتے ہیں۔ خدا کے علم کی یوں تعریف کی گئی ''اس کی ذات سے قابلِ علم اشیاء کی عدم ناپیدگی (non-absence)'' اس کے ارادے کی تعریف یہ کی گئی

''اس کے وجود پر کسی دباؤ کا عدم امکان'' اس کی تخلیقی کارروائی کی تعریف یہ کی گئی ''اس کی ذات سے اشیاء کا صدور۔'' ارسطو اور فلاطینوس کے یونانی نظریات کے خاکے میں یہ ناممکن تھا کہ خدا کو تفصیلات کا علم ہو۔ وہ صرف آفاقی امور کا علم رکھ سکتا تھا اس لیے کہ تفصیلات کا علم الوہی ذہن میں تبدیلی لے آتا، دنیوی تواتر اور مختلف اشیاء کے رد و بدل دونوں کے معنوں میں۔ لیکن یہ نظریہ کوئی بھی مذہب قبول نہیں کر سکتا جس کے لیے خدا اور فرد کے درمیان براہ راست تعلق قالب کا اندرونی اور اہم حصہ ہوتا ہے۔ چنانچہ ابن سینا نے ایک سمجھ داری کا نظریہ قائم کیا جو مذہب کے تقاضوں اور ان کے اپنے فلسفے کے لیے درکار امور دونوں سے انصاف کرتا تھا۔ اُس نظریے کی رو سے خدا کو تمام تفصیلات کا علم تھا اس لیے کہ وہ چونکہ تمام اشیاء کی آخری علت تھا، وہ اس علت و معلول کے عمل سے واقف تھا۔ چنانچہ خدا ازل سے جانتا تھا کہ مثلاً ایک چاند گرہن واقع ہوگا، اپنی تمام معین خصوصیات کے ساتھ، علت و معلول کے عمل کے ایک خاص وقت میں۔ اس طرح کی آگاہی الوہی علم میں کسی تبدیلی کا تقاضا نہیں کرے گی، اس وجہ سے کہ یہ ادراکی (perceptual) علم کی ضرورت کو ختم کر دیتی ہے، جو کسی خاص وقت اور جگہ سے متعلق ہوتا ہے۔

یونان کے ہی علمیاتی اور مابعد الطبیعیاتی نظریات سے مسلم فلاسفہ نے جسم اور ذہن کے درمیان ایک اساسی ثنویت کا تصور اخذ کیا جو یونانی مسیحی اثرات کے تحت مادی اور روحانی کی کھلی کھلی اخلاقی دوئی میں بدل گیا تھا۔ اس چیز نے مسلم فلاسفہ کی معادیات سے متعلق تعلیمات کو بنیادی طور پر متاثر کیا۔ فلسفی فارابی (م ۳۳۹ھ/ ۹۵۰ء) کی رائے تھی کہ ایک فرد میں صرف روح باقی رہتی ہے اور اس سے بڑھ کر یہ کہ صرف مفکرین کی روحیں زندہ رہتی ہیں۔ جو ذہن ترقی نہیں کر پاتے وہ موت کے وقت ختم ہو جاتے ہیں۔ ابن سینا کا خیال تھا کہ تمام انسانی ارواح باقی رہتی ہیں، جسم کو پھر سے زندہ نہیں کیا جا سکتا۔ اگرچہ انہوں نے یہ گنجائش رکھی کہ ارواح اپنے اجسام سے الگ ہو کر خصوصاً وہ جن کی نشوونما نہ ہو پائی، لیکن وہ اخلاقی طور پر نیک تھیں، ایک طرح کی جسمانی مسرت محسوس کرتی ہیں، اس لیے کہ وہ خالصتاً ذہنی حالت کا تجربہ نہیں کر سکتیں۔ لیکن عمومی طور پر ان کی تعلیم یہ تھی کہ جسم کا پھر سے زندہ کیا جانا ایک تصوراتی فرضی شے ہے جس سے کہ پیغمبروں کے اذہان متاثر ہوتے تھے تاکہ وہ سوچ سے عاری عوام کے اخلاقی کردار پر اپنا اثر ڈال سکیں۔ ابن رشد (م ۵۹۴ھ/ ۱۱۹۸ء) سپین کے عرب فلسفی جنہوں نے ازمنہ وسطیٰ کے یورپ کو اپنی تعبیر کے ذریعے ارسطو سے متعارف کرایا

اپنے اس عقیدے کی بنا پر راسخ العقیدہ اسلام کے زیادہ قریب آ گئے کہ اگرچہ وہی جسم بعینہ اسی حالت میں پھر سے زندہ نہیں کیا جا سکتا، تاہم ایک عددی اعتبار سے مختلف لیکن صفاتی طور پر وہی جسم (ایک Simulacrum) مہیا کیا جائے گا۔

اس طرح آگاہی کے ایک ایسے مرحلے پر پہنچ کر جہاں تمام فلسفیانہ مابعد الطبیعیات یوں لگتا تھا جیسے وہ نکتہ بہ نکتہ مذہب کے منطقی عقائد کے متقابل تو تھی لیکن کبھی پوری طرح اس کے موافق نہ ہو سکی، فلاسفہ سے مذہب اور فلسفے کی حقیقت سے متعلق اور ان کے باہمی تعلق کے بارے میں ایک عام سوال کیا گیا۔ یا تو دنیا میں دو طرح کی سچائی ہے ایک وہ جسے فلسفہ سمجھتا ہے اور دوسری وہ جسے مذہب تسلیم کرتا ہے۔ یا یہ کہ سچائی تو ایک ہی ہے البتہ کبھی وہ عقلی صورت میں اور کبھی استعارے اور تصور کی شکل میں ہوتی ہے۔ پہلا متبادل، یعنی دو سچائیوں والا عقلی طور پر ممکن نہیں لگتا تھا اس لیے فلاسفہ نے مؤخر الذکر سوچ کے راستے پر چلنے کا فیصلہ کیا۔ مذہبی سچائی عقلی سچائی ہی ہے، لیکن بجائے اس کے کہ وہ بالکل واشگاف عقلی قواعد میں بیان ہو، اپنا اظہار خیالی علامات میں کرتی ہے۔ ایک ایسی بات جس سے یہ بڑے پیمانے پر عوام میں مقبول بھی ہوئی اور ان پر اثر انداز بھی! اس طرح مذہب عوام کے لیے فلسفہ ہی ہے اور جب ایک دفعہ اسے تسلیم کر لیا گیا تو یہ عوام کا فلسفہ ہے جس کا اصل وظیفہ ان کی اخلاقی تعلیم اور تطہیر ہے۔

اس نقطۂ نظر کو ممکن بنانے کے لیے وحیٔ نبوی کا ایک پیچیدہ اور تابناک نظریہ مرتب کیا گیا جو اسلامی فینا منا کے ساتھ جیسا کہ اسے فلاسفہ دیکھتے تھے انصاف کرے۔ بنیادی طور پر یونانی نظام فکر پر کوئی نئی چیز مسلط نہ کی گئی۔ مواد سارا مؤخر یونانی تہذیب کا تھا، لیکن اسے ایک نئی جہت میں ڈال دیا گیا جس سے ایک انوکھا اور اوریجنل نمونہ برآمد ہوا۔ وقوف کے بارے میں یونانی نظریے اور نفسیات کے ساتھ اندرونی طور پر اس طرح نمٹا گیا کہ ان سے انسانی عقل کا ایک انوکھی طرز کا تصور پیدا ہوا جس نے وجدان کی مدد سے حقیقت کی پوری حدود کا مشاہدہ کیا اور پھر اس سچائی کو ایک اندرونی تحریک سے مجازی علامت میں ڈھانپ دیا، تاکہ وہ ایک عام آدمی کی پہنچ میں آ سکے۔ چنانچہ بجائے یہ کہنے کہ ''اگر تم اخلاقی بھلائی کا کام کرو گے تو تمہارا ذہن صحیح قسم کی روحانی آزادی حاصل کرے گا جو ایک نعمت ہے۔'' پیغمبرؐ نے کہا ''اگر تم نیک ہو گے اور یہ خاص اعمال انجام دو گے تو تم جنت میں داخل ہو گے اور دوزخ کی آگ کے شعلوں سے بچ جاؤ گے۔''

فلسفیانہ نظام جو اس طرح تیار کیا گیا اسلامی تہذیب کی ایک شاندار تخلیق تھی۔ اپنے آپ میں یہ ایک مرعوب کن کارنامہ تھا اور اپنے فلسفہ زندگی کے خاص مزاج میں اور اپنے اصل ڈھانچے دونوں میں یہ انسانی فکر کی راہ میں ایک صحیح قسم کا سنگ میل قرار پایا، کہ یہ زمانہ قدیم اور عہد جدید کے درمیان کی دہلیز پر واقع تھا۔ لیکن مذہب اسلام کے حوالے سے اس نے اپنے لیے ایک پرخطر صورت حال پیدا کر لی۔ خطرہ زیادہ متفرق طور پر لیے ہوئے اس کے اصل عقائد میں نہیں تھا، بلکہ مذہب کی حقیقت کے بارے میں اس کی مجموعی رائے اور شریعت کے لیے اس رائے کے مضمرات میں تھا۔ اس کے انفرادی عقائد: یعنی دنیا کی ازلیت، معاد کی اصلیت، خدا کی حقیقت وغیرہ۔ تنقید کے ذریعے ان کو معرض بحث میں بھی لایا جا سکتا تھا اور ان میں ترمیم بھی کی جا سکتی تھی، لیکن اس نے مذہب کو اور شریعت کو جو مقام دیا، اس کو ہر حال میں رد کیا ہی جانا تھا، اگر مذہب کو اپنے مقام سے گرا کر ایک روحانی مذاق کی سطح پر نہیں لے آنا تھا۔

راسخ الاعتقادی اور فلسفہ

فلاسفہ کی نیچرل الٰہیات نے چنانچہ اسلام کے نزولی مواد کے سامنے ایک واضح خطرہ لا کھڑا کیا۔ اسلامی فکر میں اس کی ابتدائی کارگزاری کے نکات ہی راسخ الاعتقاد لوگوں کے شکوک اور حملوں کا ہدف بن گئے یعنی وہ نکات جہاں اس نے جان بوجھ کر اور شعوری طور پر قدیم نظام عقائد کے ساتھ تعاون کرنا چاہا تھا اور یہ امید یک تھی کہ اسے اسلام کی ایک جائز تعبیر کے لیے قبول کر لیا جائے گا۔

راسخ العقیدہ لوگوں کی طرف سے تردید جسے غزالیؒ نے اپنی کلاسیکی تصنیف ''تہافت الفلاسفہ'' میں بیان کیا، اس نے دینی عقائد کے بارے میں فلاسفہ کے موقف کے خلاف نکتہ بہ نکتہ دلائل دیے اور مذہبی نقطہ نظر سے اس کی اندرونی بے ربطی اور اس کے ناکافی پن دونوں کو آشکار کیا۔ دنیا کی ازلیت کے عقیدے کو عقلی اعتبار سے بھی ناممکن بتایا گیا، علاوہ اس بات کے کہ یہ حقیقی معنوں میں خدا کی تخلیقی سرگرمی کا بھی انکار کرتا تھا۔ خدا سے اس دنیا کے صدورِ واجب کے فلسفیانہ عقیدے کی جگہ خدا کی بالارادہ کارگزاری کو دی گئی۔ خدا کی عقلی تشکیل، جو ایک فطری عقلی ضرورت سے اپنا کام کرتا تھا اس کی جگہ ارادۂ خداوندی کے اشعری تصور کو دی گئی۔ اسی طرح فلاسفہ کی معادیات کے خالصتاً روحانی کردار کو بھی رد کر دیا گیا۔

لیکن راسخ الاعتقادی کی فلاسفہ کے مذہب سے غیر مطمئن ہونے کی سب سے فیصلہ کن بنیاد کا تعلق خود مذہب کی حقیقت کے بارے میں تھا۔ یہی وہ مقام تھا جہاں اسلام کی سب سے حساس رگ واقع تھی۔ پیغمبرؐ کے الہام کی بابت فلسفیانہ نظریہ جس کی رو سے پیغمبرؐ میں ایک بے اندازہ عقل اور روح ودیعت کی گئی تھی، جس سے وہ کائنات عقل یا اعلیٰ ترین منصب والے فرشتے کے ساتھ ربط و اتصال قائم کرنے کی صلاحیت رکھتا تھا، پوری طرح رد نہ کیا گیا۔ بلکہ دوسری طرف اس کے بعض نئے عناصر خصوصاً پیغمبرؐ کی تعقلی کاملیت کو کلام کے بعض عقائد میں شامل کر لیا گیا۔ لیکن وحی کے اس کردار کو کہ وہ لازماً عقلی ہے ماننے سے انکار کر دیا گیا۔ خصوصاً یہ خیال کہ مذہب اس عقلی سچائی کی ایک علامتی صورت کی سوا کچھ نہیں۔ راسخ العقیدہ اسلام کے لیے حقیقتِ علیا کی ماہیت مجرداً عقلیتی نہ بنائی جا سکی۔ لیکن اس نے راست طریقے سے اخلاقی فعالیت کو متاثر کیا... اس کا خالص نتیجہ شریعت کی اولین اور مطلق حیثیت کی از سر نو تائید تھی، جسے فلاسفہ نے محض علامتیت قرار دیا تھا جو صرف عوام کے اطمینان کے لیے کافی تھی۔ لیکن سب سے اہم ورثہ جو فلسفیانہ تعلیمات نے اسلام کے لیے چھوڑا اور جسے راسخ الاعتقاد لوگوں نے بغیر کسی ہچکچاہٹ کے اختیار کر لیا وہ وجود کی تقسیم تھی واجب اور ہنگامی میں۔ آگے چل کر یہ چیز خدا کے وجود کے کلامی ثبوتوں کا بنیادی نکتہ ثابت ہوئی: ہنگامی اثر کے طور پر خلق کی ہوئی دنیا خدا کے وجود کا تقاضا کرتی ہے، یعنی وجودِ واجب، اس کی علت کے طور پر۔

اس کے بعد دو راستے کھلے رہ گئے جن میں فلسفہ اپنا کام کر سکتا تھا اور اس نے ان دونوں گزرگاہوں میں قوت کے ساتھ اپنا راستہ بنایا۔ ایک یہ تھا کہ فلسفیانہ غور و فکر راسخ العقیدہ لوگوں کی نکتہ چینیوں کے باوجود جاری رہنا چاہیے اور اسے اپنے لیے ایک آزاد خیال وسیلہ تلاش کرنا چاہیے۔ یہ وسیلہ فلسفیانہ صوفیانہ فکر میں پایا گیا اور کوئی شک نہیں کہ مسلم فلاسفہ اور خصوصیت کے ساتھ ابن سینا میں جو صوفیانہ رجحانات تھے انہوں نے ہی اُن کی راہ آسان کر دی۔ ہم اسلام میں اس فلسفیانہ فکر کے اہم عرصہ حیات کو آگے چل کر بیان کریں گے۔ دوسرا متبادل یہ تھا کہ جہاں تک مذہبی عقیدے کا تعلق ہے الٰہیات کے مقابلے میں ایک حریف نظام مہیا کرنے کا خیال چھوڑ دیا جائے اور اس کے بجائے راسخ العقیدہ نظام کے اندر رہ کر کام کیا جائے۔ یہی چیز ہے جس نے کلام کو وسعت دے کر اس کے لیے ایک ایسا باضابطہ مجموعۂ افکار بننا ممکن بنایا کہ جس میں نظریہ علم انسانی بھی تھا اور مابعد الطبیعیات بھی، ایسی وسعت جو پہلی بار عالمِ الٰہیات فلسفی فخر الدین رازی (م ۶۰۶ھ/ ۱۲۰۹ء) کی تصانیف میں سامنے آئی۔ تاہم اس

نظام کے اندر غور وفکر کرنے والی عقل کے لیے حیرت انگیز طور پر وسیع گنجائش مہیا کی گئی۔ یہ ایسی کارگزاری تھی جس نے کئی صدیوں کے لیے ایک جاندار اور باثروت عرصہ حیات پایا۔ لیکن جس کا جدید سکالروں نے بہت کم مطالعہ کیا ہے، جو لگتا ہے کہ اب تک وہاں آ کر رک گئے ہیں جہاں غزالیؒ نے فلسفے کی تردید کی تھی۔

راسخ العقیدہ کلام نے واجب اور ممکن کا فلسفیانہ نظریہ قبول کر لیا تھا، لیکن جیسا کہ ہم نے اوپر بتایا ان لوگوں نے وجود اور جوہر کے درمیان ایک معروضی فرق کو ماننے سے انکار کر دیا۔ ابن سینا نے بتایا تھا کہ خدا نے جواہر کو وجود دیا جو اپنے تئیں موجود نہیں تھے۔ خدا نے اس امر کے طفیل وجود عطا کیا کہ وہ خود خالص وجود ہے اور سوائے واجب ہستی کے اس کی کوئی فطری خصوصیت نہیں ہے۔ اس نقطہ نظر سے وجود کو بعض معنوں میں جواہر پر ایزاد کیا گیا۔ راسخ الاعتقاد لوگوں نے اس نظریے کو رد کر دیا اس ڈر کی وجہ سے کہ اگر ہستی کو واحد المعنی تسلیم کر لیا گیا، یعنی اس کے ایک ہی معنی ہوں گے چاہے اس کا اطلاق خدا پر کیا جائے یا دنیا پر کیا جائے تو اس صورت میں اس کا نتیجہ وحدت الوجودیت ہو گا، یہ اس امر کے باوجود کہ خدا کی ہستی کو واجب سمجھا جاتا تھا، جبکہ دنیا کی ہستی کو ممکن بتایا جاتا تھا۔ چنانچہ روایتی کلام نے ہستی کو ذومعنی قرار دیا، یعنی اس کے مختلف معانی تھے جب اس کا اطلاق خدا پر کیا جاتا تھا اور پھر دنیا پر کیا جاتا تھا۔

فلسفیانہ روایت کے حامیوں نے اپنے نظامِ عقائد کو اس طرح ترتیب دیا کہ اس میں مزید امتیازات داخل کیے اور بتایا کہ ہستی کے دو مختلف معانی ہیں۔ ایک معنی میں یہ کسی چیز کی مخصوص ہستی کا اظہار کرتی ہے اور اس معنی میں یہ نام ذومعنی ہے۔ اس لیے کہ اس معاملے میں ہر چیز یکتا ہے اور نتیجتاً خدا کی مخصوص ہستی، دوسری موجودات میں در آنے سے بہت دور، نا قابل فہم تھی ... لیکن دوسرے مفہوم میں ہستی ایک مجرد خیال ہے جس کی اصل موجودات کو سامنے رکھ کر تعمیم کی گئی ہے، یہ مجرد تصور لازماً یک لفظی ہونا چاہیے اگر اس کا اطلاق خدا پر اور مخلوقات پر کیا جانا ہے۔ یہ دلیل پیش کی گئی کہ اس دوسرے مفہوم میں ہستی مابعد الطبیعیاتی تحقیقات کا صحیح موضوع ہے جو اس کے امور عامہ کے بارے میں بات کرے۔ اصل میں ایک گروہ جن میں فلسفی عالم الٰہیات قاضی ابوالثناء الارماوی (م ۶۸۴ھ/ ۱۲۸۵ء) قابل ذکر تھے، ان کا کہنا یہ تھا کہ خدا کا عقیدہ ہستی کے اس عقیدے سے الگ کیا جائے اور یہ کلامی مابعدالطبیعیات کی صحیح عمل داری ہو۔ لیکن علمائے الٰہیات نے جو اپنے تحفظات کے بارے میں

بہت حساس تھے، اس کو اس وجہ سے نہ مانا کہ اس سے کلام کے اوپر ایک اور برتر علم پیدا ہو جائے گا۔

اس طرح فلسفیانہ فکر اور کٹر عقیدے کی الٰہیات کے درمیان تناؤ کی صورت صدیوں تک قائم رہی، حتیٰ کہ راسخ العقیدہ اسلام کے اپنے اندر بھی جس نے اپنے الٰہیاتی نظاموں میں فلسفیانہ اور مابعد الطبیعیاتی افکار کا ایک بڑا حصہ منتقل کر لیا تھا۔ اس سیال فضا کے اندر فلسفے کے حامیوں نے کلاسیکی فلاسفہ کے عقائد دشمن نتائج میں سے جو زیادہ انتہا پسندانہ تھے ان میں سے بعض کو تج دیا۔ یہ نو فلسفیانہ سرگرمی زندہ ہوگئی، خاص طور پر ساتویں صدی ہجری (تیرھویں صدی عیسوی) سے جبکہ فلسفے اور الٰہیات کے درمیان مصالحت کو ایک واضح بنیاد پر قائم کر دیا گیا اور اس نے غزالیؒ کے فلسفے کو مکمل طور پر رد کرنے کے بعد کسی حد تک توازن حاصل کر لیا تھا، خاص طور پر رازیؒ کی تصانیف کے طفیل جو آگے چل کر اس سارے تنازعے کا مرکز بن جاتی ہیں۔ پھر اسی ساتویں صدی ہجری (تیرھویں صدی عیسوی) میں متعدد فلسفیانہ مصنفین اور نقاد ایسے پیدا ہوئے، جنہوں نے عام طور پر فلسفے کا دفاع کرتے ہوئے عقائد کے بہت اہم فیصلہ کن، اور حساس نکات کے بارے میں راسخ الاعتقاد گروہ کے موقفوں کو تسلیم کیا۔ مثلاً نصیر الدین طوسی (م ۶۷۲ھ/۱۲۷۳ء) جو بہت ذکی اور واضح سوچ کے مالک تھے دنیا کی ازلیت کے عقیدے کو رد کرتے ہیں اور اس مسئلے پر اسلام کا دفاع کرتے ہیں۔

لیکن اہل حدیث اور فلاسفہ کے درمیان تناؤ زیادہ بنیادی اور مستقل رہا۔ وقتاً فوقتاً یہ اہل حدیث کے عقلیت پسندوں پر شدید حملوں کی صورت میں بھڑک اٹھتا۔ دائیں بازو کے اہل حدیث کے لیے خود کلامی الٰہیات ایک مشتبہ چیز بن کے رہ گئی تھی، اس لیے کہ اس نے فلسفے کے ساتھ مصالحت کر لی تھی۔ اس روایت پرستی کو عظیم الشان اظہار آٹھویں صدی ہجری (چودھویں صدی عیسوی) میں ابن تیمیہؒ کی باافراط تصانیف میں ملا، جو اپنے مدعا میں پائیدار ثابت ہوئی تھیں۔ انہوں نے خاص طور پر اپنی تصنیف ''بیان موافقۃ صریح المعقول لصحیح المنقول'' (عقل کی شہادت اور صحیح روایت کے درمیان موافقت) میں فلاسفہ اور علمائے الٰہیات دونوں کے نظریے پر تنقید کی۔ لیکن یہ کشمکش جاری رہی۔ مصر کی مشہور مذہبی یونیورسٹی الازہر میں فلسفے کو نصاب سے خارج کر دیا گیا اور مصلح انقلابی جمال الدین افغانی اور ان کے شاگرد محمد عبدہ کی کوششوں سے جب انیسویں صدی کے آخر میں مسلم تجدید پسندی کی صبح طلوع ہوئی تو صرف اُس وقت فلسفے کو نصاب میں بحال کیا گیا۔ تیرھویں صدی ہجری (انیسویں

صدی عیسوی) کے ایک ہندوستانی مصنف عبدالعزیز پہاردی نے (پہارہ ملتان کے نزدیک ایک گاؤں ہے جہاں وہ چالیس برس کی عمر سے پہلے ہی ۱۲۳۹ھ/۱۸۲۴ء میں فوت ہوئے) جو اہل حدیث کے حلقے سے تھے فلسفے پر ایک شدید طنز لکھی۔ یہ اس طرح شروع ہوتی ہے ''اے علمائے ہند تم عقلی علوم کے مطالعے سے روحانی سکون پانے کی امید کرتے ہو، لیکن مجھے ڈر ہے کہ تمہاری یہ ساری امیدیں اکارت جائیں گی۔'' آگے کہتے ہیں، ''تم نے کفار کے علوم کو شریعت سمجھ کر اختیار کیا ہے، جیسا کہ یونان کے فلسفی تمہارے پیغمبر تھے'' اور آخر میں حدیث کے مطالعے کی اپیل کرتے ہیں۔

فلسفیانہ مذہب

جہاں خالص عقلی فلسفیانہ روایت شرحوں اور رسالوں کی صورت میں باقی رہی، یا تو الٰہیات کا ایک آلہ کار بن کر یا اس کے نقاد کی صورت میں، فلسفے نے غزالیؒ کے بعد ایک نئی اور اہم سمت اختیار کر لی جسے ایک خالصتاً مذہبی فلسفہ یا فلسفیانہ مذہب کہا جا سکتا ہے۔ یہ تبدیلی حالات اگرچہ اپنے سفر میں گہرے طور پر تصوف اور اس کی فکر کے طریقوں سے متاثر ہوئی اسے بہرطور تصوف سے ممیز کرنا ہوگا (جو اگلے باب میں ہمارے مطالعے کا موضوع ہوگا) اس لیے کہ یہ فینامنا جسے ہم نے فلسفیانہ مذہب کا نام دیا ہے، اگرچہ یہ اپنے عقائد کو صوفیہ کے عقائد کی مانند سمجھتا ہے، خصوصاً غور وفکر والے تصوف کے، تاہم اس کی خصوصیت عقلی استدلال ہے اور خالصتاً عقلی اور منطقی طریق فکر! جبکہ تصوف کا دارومدار علم باطن سے متعلق تجربے یا وجدان پر ہوتا ہے اور وہ خالصتاً عقلی طریق عمل استعمال کرنے کے بجائے شاعرانہ تخیل سے کام لیتا ہے۔

یہ مذہب مرکزیت (religio-centric) والا کردار اختیار کرنے میں اس تحریک کو اس امر سے مدد ملی کہ خالص فلسفہ جو اوپر بیان ہوا خود اس کے اندر ایک طاقتور مذہبی سرشت تھی، وہ یوں کہ خالصتاً مطالعہ بقدرت پر مبنی اور عقلی اصولوں کی بنیاد پر اور انہیں اختلاف کے نکات جان کر اس تحریک نے ایک ایسا نظریہ کائنات مرتب کیا اور بالآخر اسی پر منتج ہوئی جو ناقابل انکار طور پر مذہبی تھا۔ لیکن نیا فلسفہ بھی صوفیانہ روحانیت کے سحر تلے آگیا۔ جس نے اس کی دلچسپی نیچرل فلسفے کے میدان سے ہٹا دی، سوائے اس کے کہ یہ نیچرل فلسفے کے عمومی تصورات اپنے مذہبی مقاصد کے لیے استعمال کر سکتا تھا۔

نئی فلسفیانہ روایت شہاب الدین سہروردی مقتول (جو حلب میں ۵۸۷ھ/ ۱۱۹۱ء میں قتل کیے گئے) کی تصانیف سے شروع ہوتی ہے، جو فلسفہ اشراق کے بانی تھے، اور ابن عربی کے صوفیانہ افکار سے بہت زیادہ متاثر ہو کر، صدر الدین شیرازی (م ۱۰۵۰ھ/ ۱۶۴۰ء) کی عظیم الشان تصنیف ''کتاب الاسفار الاربعۃ'' (چار سفر) میں اپنی انتہائی تشکیل کو پہنچتی ہے، جس کا ابھی تک ٹھیک طرح سے مطالعہ نہیں کیا گیا۔ اس روایت کا بنیادی عقیدہ ہستی کے مدارج کا اصول ہے، یعنی وحدت الوجود کا عقیدہ جس کی تعبیر اور تشریح صدور کے نو فلاطونی نظریے کی بنیاد پر کی گئی ہے (سب سے اہم واحد ماخذ جو وہ استعمال کرتے ہیں وہ ارسطو کی الٰہیات ہے، جس میں فلاطینوس کی Enneads سے کچھ اقتباس نو فلاطونی تبصرے کے ساتھ لیے گئے ہیں) دوسرا بڑا نظریہ جو ہستی کے مدارج کے ساتھ قریب سے جڑا ہوا ہے، وہ علم باطنی کا ہے جو فکر اور ہستی کی ہویت کا اعلان کرتا ہے۔ ان دو سے ایک تیسرے اہم عقیدے نے جنم لیا جس نے اپنے مذہبی نظریہ کائنات میں ایک مرکزی کردار ادا کیا، جس کی نشو و نما میں بنیادی مشارکت صوفیانہ فکر نے کی، یہ وہ عقیدہ ہے جو ''عالم مثال'' کی پُر زور تائید کرتا ہے، یعنی امثال کی ایک وجودیاتی دنیا جس میں اوپر سے آئی ہوئی روحانی حقیقت ٹھوس امثال کی صورت اختیار کر لیتی ہے اور جہاں نیچے عالمِ مادی میں موجود کثیف اجسام پُر اسرار اجسام اور امثال میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔

پہلے دو عقائد کو سہروردی نے مرتب کیا۔ انہوں نے جوہر اور وجود کے درمیان فرق کے بو علی سینا کے نظریے پر تنقید کی اور فلاسفہ خدا اور انسان کے درمیان جو فرق کرتے تھے اس کی بنیاد کو ہٹا دیا۔ تقابلی طور پر انہوں نے امکان اور وجوب کے درمیان فرق کی نفی کی اور ان فروق کو خالصتاً ذہنی اور موضوعی قرار دیا۔ پھر انہوں نے مادہ اور ہیئت کی ثنویت پر اعتراض کیا اور خالص وجود کے عقیدے کی تشکیل کی جو اپنے اندر صرف ایک فرق کو برداشت کرتا تھا ''کم و بیش'' کا یا ''زیادہ کامل اور کم کامل'' کا۔ دراصل سہروردی نے تمام ارسطوئی تصورات (Categories) کی یہ کہہ کر کھلی مذمت کی کہ یہ تمام موضوعی فرضی باتیں تھیں۔ ان کی فکر کا پورا رجحان یہ رہا کہ تعریف (definition) ایک ناممکن چیز ہے، اس لیے کہ تعریفیں حقیقت میں مطلق اختلافات کو پہلے سے فرض کر لیتی ہیں اور تعریفوں کی اسی کارگزاری پر ہی ارسطو اور بو علی سینا کا نظام قائم تھا۔ نتیجتاً سہروردی کے لیے حقیقت ایک تھی، ہم اصل اور مسلسل جس کا تسلسل صرف کم و بیش یا ہستی کے مدارج سے ٹوٹتا تھا ''پورا خدا ہستی ہے اور پوری ہستی خدا

ہے۔"

حقیقت کی اس وحدت الوجودی تصویر کے ساتھ ساتھ سہروردی نے ایک نظریہ علم بھی تیار کیا جس کی رُو سے علم باطنی ہیئتوں کی تجریدیت سے نہیں آتا، جس طرح کہ فلاسفہ بتاتے تھے بلکہ موضوع سے راست آگاہی یا اس کی فوری موجودگی سے آتا ہے۔ انہوں نے خود آگاہی کے فینا منا کی پورے علم کی اولیں خصوصیت کے طور پر توثیق کی اور نور کے قدیم زرتشتی تصور کو تازہ کرتے ہوئے اس آگاہی کے بارے میں اعلان کیا کہ وہ ہستی کی بنیادی خود تابناکی (self-luminosity) ہے۔ چنانچہ جیسے جیسے ہستی کا دھارا حقیقت علیا سے صدور کے ذریعے آگے بڑھتا ہے اسی طرح نور کا دھارا یا اس کے آخری منبع سے نکلی ہوئی آگاہی کا دھارا بھی آگے بڑھتا ہے۔ چنانچہ آگاہی خود ایک تسلسل ہے جو مختلف مقامات پر کم وبیش کے تصور سے پہچانی جاتی ہے۔

فکر کے اس رجحان نے اسلام میں بعد کے تمام مابعد الطبیعیاتی افکار پر چاہے وہ صوفیانہ تھے یا فلسفیانہ، بہت گہرا اثر کیا۔ اس کی اہمیت اور گہرائی کا تخمینہ لگانے میں کوئی مبالغہ نہیں ہوسکتا۔ اس نے قیاس آرائی پر مبنی اسلامی فکر میں ایک ایسی خصوصی صفت پیدا کی جسے کائنات اور اس کی ساخت کے معاملے میں ایک موضوعی انسان دوستی کا نام دیا جا سکتا تھا۔ انسانی علم باطن کی صلاحیتیں حقیقت کے وجودیاتی ڈھانچے تک پہنچائی جاتی ہیں جو ایک انسان کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ جس طرح انسان میں احساس کی قوت مشاہدہ، تخیل، عقلی فکر اور روحانی وجدان ہوتا ہے، اسی طرح کائنات بھی معروضی طور پر ان صلاحیتوں سے لیس ہے۔ سوچ کا یہ انداز صوفیہ نے خصوصیت کے ساتھ دلی قبولیت کے ساتھ اپنایا جن کے حقیقت کے ذاتی تجربوں کے طریقوں نے انوکھی طرح سے انہیں اس کی طرف ذہنی طور پر راغب کر لیا۔ چنانچہ صوفی ابن عربی (۵۶۰۔۶۳۸ھ/ ۱۱۶۵۔۱۲۴۰ء) پہلے شخص تھے جنہوں نے کائنات کے بارے میں الانسان الاکبر یا الشخص الاکبر کا تصور پیش کیا۔ انسان کو الانسان الصغیر کہا جاتا ہے۔ یہ عقیدہ عالم کبیر (macrocosm) اور عالم صغیر (microcosm) کے تصور کے بالکل الٹ ہے۔ جہاں اول الذکر کائنات کو انسان کے نمونے پر ڈھالتا ہے، مؤخر الذکر انسان کو کائنات کے نمونے پر ڈھالتا ہے۔

ابن عربی کی حقیقت کے اس مختلف سطحوں والے ہم مرکز ڈھانچے میں ایک بہت نمایاں کردار "عالمِ نظائر" نے ادا کیا، جو تخلیقی تصور کی انسانی صفت کا ایک وجودیاتی ثنی

(Counterpart) ہے۔ یہ واقعی وسیع اور لامحدود اقلیم ہے۔ اتنی ہی لامحدود جتنا کہ انسانی تصور جو درحقیقت اس کے سوا کچھ نہیں کرتا کہ عالمِ نظائر میں تمثالی پیکروں کا انعکاس کرتا ہے۔ بالکل اسی طرح جس طرح حسّی ادراک کی صلاحیت صرف مادی دنیا کے ادراکی پیکروں کی نمائندگی کرتی ہے، یا یہ کہ عقل ان تصورات کا عکس پیش کرتی ہے جو معقول دنیا میں معروضی طور پر موجود ہیں۔ نظائر یا تمثالوں کی دنیا کو خاص طور پر اس لیے یاد کیا گیا کہ وہ زندہ علامات کی تشریح کرے جو نہ تو خالصتاً روحانی تھیں اور نہ محض مادی، جو صوفیانہ اور مذہبی بصیرتوں اور تجربوں کی موضوع و مدعا تھیں، ان تجربوں میں خالص روحانی حقیقت جو روحانی تجربے کا موضوع تھی، اپنے آپ کو ایک تمثال کی نیم مادی صورت میں ڈھالتی تھی، جس کا تصور کی طاقت راست انداز میں مشاہدہ کرتی تھی۔ یہ وہ عالم ہے جس میں پیغمبر فرشتوں کو انسانی صورت میں دیکھتے تھے اور آخر میں یہ کہ یہ وہ مقام ہے جہاں روزِ جزا کے بارے میں وہ واقعات جن کا مذہبی لٹریچر میں بہت وضاحت سے نقشہ کھینچا گیا ہے، ظہور پذیر ہوتے ہیں۔

کثیر سطحی حقیقت کا یہ عقیدہ اپنے درمیان میں تصور کی دنیا لیے ہوئے، قرونِ وسطیٰ کے اسلام میں حالات کی ایک انوکھی تبدیلی ہے، جسے روایت پسند صوفیہ کی ایک بہت بڑی اکثریت نے تسلیم کرلیا۔ اس تبدیلی نے اسلامی تصوف کے ایک بڑے حصے کو اس کا خاص مزاج عطا کیا۔ آخر میں وہ پھر سے فلسفے کے اثر تلے آگئی اور اپنی عقلی تربیت اور فلسفیانہ تشکیل کے ساتھ گیارھویں صدی ہجری (سترھویں صدی عیسوی) میں صدرالدین شیرازی کی تصانیف میں ظاہر ہوئی، جو اسلام میں آخری بڑے فلسفیانہ نظام کے بانی ہیں۔

مُلاّ صدرا نے (جیسا کہ محمد صدرالدین عام طور پر مشہور ہیں) جب سہروردی سے ہستی کے مدارج کا توحیدی عقیدہ ''کم وبیش'' کی اصطلاح میں اخذ کرلیا، تو اب وہ علم باطن اور انسانی روح کی حقیقت کے بارے میں اپنا عقیدہ ترتیب دیتے ہیں۔ انسانی روح ایک یک سطحی وجود نہیں ہے، جس میں وقوف کی مختلف صلاحیتیں ہوں بلکہ وہ جودیاتی (ontological) حقیقت کی سطحوں کی مطابقت میں کثیر سطحی ہے۔ ذہن کی قوتیں محض قوتیں نہیں ہیں بلکہ لفظاً حقیقت کے اجزاء ہیں۔ چنانچہ روح حقیقت کا محض علم ہی نہیں رکھتی بلکہ اس میں شمولیت اختیار کرتی ہے اور اسی کے مثال سمجھی جاتی ہے۔ یہ صرف وصول کنندہ نہیں ہوتی، بلکہ تخلیقی ہوتی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ تجربے کی اعلیٰ سطحوں پر ذہن تجربہ کرتا ہے اور وہی کچھ بن جاتا ہے جو کچھ کہ وہ چاہتا ہے اور اس طرح وہ مادی دنیا کے محدود وجود سے مکمل آزادی حاصل کر

لیتا ہے۔

مظہریاتی (phenomenological) مثالیت پسندی کا یہ نظریہ فکر اور ہستی اور ذہن اور حقیقت کی مکمل مماثلت کی توثیق کرتا ہے۔ جاننا ہستی کی ایک انتہائی اور اولیں صورت ہے۔ اس لیے علم کا وہ نظریہ بالکل رد کر دیا جاتا ہے جو یہ کہتا ہے کہ ادراک ایک ایسا عمل ہے جس سے ذہن اپنے آپ کو حقیقت کے مطابق کر لیتا ہے۔ یہ فلسفہ جو شروع میں نوفلاطونیت کی ایک صورت تھی، صوفی وجدانیت کی مظہریات کے ذریعے جنہیں ابن عربی اور ان کے پیروؤں نے ترقی دی تھی، ایک نیا روپ دھار لیا۔ روحانی تجربیت پر مبنی یہ لازمی طور پر شخصی ہے۔ زیریں سطح پر اس نے مؤخر مسلم قرون وسطی میں مہذب ذہنوں کی مذہبی ضرورت کو پورا کرنے کی کوشش کی: ایک فرد کی یہ ضرورت کہ ایک ایسے معاشرے میں جو اندرونی زوال اور ٹوٹ پھوٹ سے دوچار تھا، وہ کائنات کے ساتھ امن میں رہ سکے۔

چنانچہ اسلام میں فلسفہ غزالیؒ کے راسخ الاعتقاد حملے کی وجہ سے ختم نہیں ہوا، جیسا کہ جدید سکالر عام طور پر سمجھتے ہیں۔ اس کے برعکس یہ گیارھویں اور بارھویں صدی ہجری (سترھویں اور اٹھارھویں صدی عیسوی) میں بھی زندگی سے دھڑک رہا تھا۔ لیکن اس کا کیریکٹر تصوف کے اثر سے بڑی حد تک تبدیل ہو گیا تھا۔ معروضی حقیقت کی اصلیت کو سمجھنے کی ایک عقلی کوشش سے یہ اُس حقیقت کے ساتھ ہم آہنگی سے رہنے کی ایک روحانی کوشش میں بدل گیا۔ یہ چیز ایک دانشورانہ رومانیت کے ذریعے حاصل ہوتی ہے، جب انسانی ذہن کو حقیقت کے اور فکر کو ہستی کے مماثل قرار دے دیا جائے۔ یہ ایک آسان کام تھا بہ نسبت ان مشکل سوالات کو حل کرنے کے جو حقیقت ذہن پر لادتی تھی اگر یہ دونوں ایک دوسرے کے مقابل آجاتے۔ یہ (رومانیت) ایسے وقت میں آرام پہنچاتی تھی جب خارجی صورت حال آرام دہ ہونے سے بہت دور تھی۔ عوام کی سطح پر اسی ضرورت کو مسلم معاشرے میں تصوف کے وسیع پھیلاؤ سے پورا کیا جا رہا تھا۔ ایسا موضوع جس کی طرف ہمیں اب توجہ کرنی چاہیے۔

باب ۸

صوفی عقیدہ اور عمل

تصوّف کا آغاز اور ابتدائی نشو ونما ــــ ادارتی تصوّف کی شروعات ــــ صوفیانہ طرزِ زندگی ــــ راسخ العقیدہ تصوّف کا ظہور ــــ صوفیانہ عرفان

تصوف کا آغاز اور ابتدائی نشو ونما

رسول اکرمؐ کا پیغمبرانہ شعور جوان کے کارِ رسالت میں ظاہر ہوا، بہت واضح، جاندار اور طاقتور صوفیانہ تجربوں پر مبنی تھا جن کا مختصر ذکر یا جن کی طرف اشارہ قرآن میں ملتا ہے (بنی اسرائیل ۱:۱۷ والنجم ۱:۱۳۔۱۲ اور ۱۳۔۱۸، التکویر ۱۹:۸۱۔۲۵)۔ دلچسپ امر یہ ہے کہ تجربات اور مشاہدات کے یہ سارے بیانات مکی دور سے تعلق رکھتے ہیں۔ مدینے کے دور میں ہم مذہبی اخلاقی مثالی نمونے اور نئی قائم شدہ امت کے لیے معاشرتی نظام کو بتدریج صورت پذیر ہوتا ہوا دیکھتے ہیں، لیکن اندرونی تجربات کے بارے میں بمشکل کوئی اشارہ ملتا ہے۔ یہ صورت حال پیغمبرانہ شعور کے رخ کی تعیین کے ساتھ ہم آہنگ ہے جس کے لیے روحانی تجربے کے ساتھ نہ رہا جا سکتا ہے، نہ اس سے لطف اندوز ہوا جا سکتا ہے، لیکن یہ تاریخ میں کسی عمل کے لیے بنیادی طور پر ضروری ہوتی ہے۔ (اس نقطہ نظر سے بعد کے صوفیہ کے یہ دعوے کہ تصوف کی راہ اختیار کر کے وہ صرف پیغمبر کی روحانی وراثت کا اتباع کر رہے ہیں، بالکل ہی وہم و خیال پر مبنی نہیں ہیں اگرچہ تاریخی بنیادوں پر ان کے بارے میں سوال ہو سکتا ہے)۔ اصل میں مکی دور میں بھی جو اشارے قرآن نے کیے ہیں وہ صرف بیان کرنے کے لیے نہیں ہیں بلکہ آنحضرتؐ کے مشن کی سچائی کی تائید کرنے کے لیے ہیں۔ ''جو کچھ اس نے دیکھا اس کے دل

نے اسے جھوٹ نہ جانا تو جو کچھ وہ دیکھتا ہے تم اس میں اس سے جھگڑتے ہو؟'' (والنجم ۱۳: ۱۱-۱۲) اور پھر ''تمہارا رفیق دیوانہ نہیں ہے بے شک اس نے اس فرشتے کو کھلے افق پر دیکھا ہے۔'' (التکویر ۸۱: ۲۲-۲۳)۔

لیکن جب کام شروع ہوا اور امت وجود میں آ گئی، اس طرح کے اعتراض کی ضرورت نہ رہی، اور تجربات کی طرف اشارے بھی ختم ہو گئے۔ تصوف کے تقاضے پیغمبری میں ہی پورے ہو گئے اور نہ صحابہ کی اکثریت نے ان روحانی تجربات کی اصلیت کے بارے میں کوئی سوال کیے۔ ایک تو یہ کہ ان کی تربیت مذہبی بنیاد پر ایک اخلاقی مقصد کے لیے ہو رہی تھی اور ان کی عملی سرگرمی نے غالباً روحانیت کے مابعد الطبیعیاتی اسرار کے بارے پوچھ گچھ کرنے سے انہیں باز رکھا۔ وہ الوہی احکام میں دلچسپی رکھتے تھے، نہ کہ صوفیانہ خفیہ باتوں میں، علاوہ ازیں انہوں نے یہ خیال کیا ہو گا کہ یہ روحانی پروازیں خدا کے پیغمبر کی خصوصیات تھیں اور خود ان کا فرض یہ تھا کہ وہ ایمان لائیں اور جس چیز پر ان کا ایمان ہو اس پر عمل کریں (جو بذاتِ خود جیسا کہ تاریخ کو اچھی طرح معلوم ہے ایک دشوار کام تھا) ایمان کی شدت اور مقصد کی لگن کے ساتھ!

اسلام نے اپنے شروع کے پیروؤں میں جو چیز عمومی طور پر مختلف کیفیتوں میں جاگزیں کی وہ خدا کے عدل کے سامنے ذمہ داری کا ایک گہرا احساس تھا، جو ان کا رویہ دنیاداری اور قانون کی میکانیکی فرماں برداری سے اٹھا کر اخلاقی سرگرمی کی سطح پر لے گیا۔ اس نیکی کی کلیدی روش ''خوف خدا'' تھی یا اخلاقی مقصد کی خاطر ذمے داری۔ صحابہ میں بعض ایسے لوگ تھے جن میں یہ احساس گہرا ہو کر اعمال کی باطنی کیفیت کے ایک خاص درجے میں بدل گیا، جس میں اخلاق کی غرض و غایت کو دروں بیں کرنا اور اسے داخلی بنانا تھا۔ اس کی مثال ابوذر غفاریؓ جیسے لوگوں میں ملتی ہے، جو آنحضرتؐ کے بعد مدنی پارسائی کا ایک مرکزہ (nucleus) ثابت ہوئے۔ یہ چیز مسلم زہد و ریاضت کا بنیادی پتھر بن گئی، جو پہلی صدی ہجری کے آخر اور دوسری صدی ہجری (ساتویں اور آٹھویں صدی عیسوی) میں بہت تیزی سے پروان چڑھی۔

زاہدانہ پاکبازی دو طرف سے ایک اور طوفانی ہیجان سے دوچار ہوئی۔ اوّل عیش و عشرت اور دنیاوی لطف و مسرت کا وہ ماحول جو ایک وسیع نئی سلطنت کے قیام و انصرام کے ساتھ ہی مسلم امت میں دیکھا جانے لگا اور دوسرے خاص طور پر بنو امیہ کے نئے حکمرانوں کی

لادینی اور غیر متقیانہ زندگی اور دربار میں ان کے رویے کے خلاف ایک شدید ردعمل جن میں سے اکثریت کا کردار خلفائے راشدین کی سادہ پاکبازی سے بالکل ہٹ کر تھا۔ اس مرحلے میں امت کے نیک طبقے کا احتجاج ابھی تک ایسا تھا کہ اس میں امتیاز نہیں کیا جا سکتا تھا۔ علماء اور زُہاد ایک ہی طرح کے لوگ ہوتے ہیں، جن میں شخصی پاکبازی اور اجتناب پر مختلف درجات میں زور دیا جاتا ہے۔ یہ احتجاج اس بات پر زور دیتا ہے کہ حکمران طبقے کو شریعت کا قانون قبول کرنا، اس کی پابندی کرنا اور اسے نافذ کرنا چاہیے، بجائے اس کے کہ وہ اپنی خواہش اور مصلحت کو مملکت کا قانون بنا دیں۔ اگر ایسا ہو جائے تو صالح لوگوں کو یہ امید تھی کہ اسلام کی اصل روح کو زندگی میں تقویت دی جائے گی۔ چنانچہ اس دور میں (پہلی صدی ہجری کے اواخر اور دوسری کے وائل/ آٹھویں صدی عیسوی کے اوائل) رجحان خالصتاً اخلاقی تھا اور اخلاقی ترغیب کی روحانیت گہری ہوتی جاتی تھی۔ اس اخلاقی پارسائی کے زیادہ نمایاں نمائندوں میں سب سے مشہور حسن بصریؒ (م ۱۱۰ھ/ ۷۲۸ء) ہیں جنہوں نے نہ صرف اپنے ہم عصروں سے خراج عقیدت حاصل کیا بلکہ جنہوں نے اپنی موت کے بعد اسلام کی روحانی تاریخ پر اس کے مختلف ادوار میں بہت ہی طاقتور اثر ڈالا۔ دوسرے یہ کہ صوفی تحریک کوئی شک نہیں کہ تنہائی اور ناوابستگی کے ماحول میں پروان چڑھی، جو خارجی تحریک اور اس کے لائے ہوئے سیاسی تنازعات کے شدید ردعمل کے طور پر دیکھنے میں آیا۔ یہ ناوابستگی جس کا حدیث کے لٹریچر میں اجماع کے ساتھ ساتھ پرچار کیا جاتا ہے، یہ سکھاتی ہے کہ انسانوں کو نہ صرف سیاست سے، بلکہ انتظامی اور مملکتی امور سے بھی اجتناب کرنا چاہیے اور کافی احادیث اس بات کی نصیحت کرتی ہیں کہ انسان دوسروں کو تنہا چھوڑ کر پیچھے ہٹ جائے اور غار میں جا کے رہے۔

دوسری اور تیسری صدی ہجری (آٹھویں اور نویں صدی عیسوی) کے دوران میں مسلمانوں کے مذہبی دانشور دو گروہوں میں تقسیم ہونے لگے: ایک طرف علماء یا خاص ارباب الٰہیات اور قانون دان اور دوسری طرف وہ لوگ جنہوں نے مذہب کو پرجوش مذہبی عقیدت میں زیادہ شخصی بنیاد مہیا کی۔ مذہب کے علوم میں سب سے پہلے نشوونما پانے والا علم قانون تھا (دیکھیے باب ۴) ماہرین قانون نے خود اپنے نظام کو اتنی باطنی زندگی دینے کی کوشش کی جتنی کہ ممکن تھی۔ ہم نے اس حقیقت کی طرف توجہ مبذول کی تھی جب ہم اسلامی قانون کے انوکھے مذہبی کیریکٹر پر بات کر رہے تھے، کہ کس طرح اس نے اخلاقی اور قانونی پہلوؤں کو فقہ میں باہم آمیز کرنے کی کوشش کی تھی۔ تاہم قانونی زندگی کا معاملہ ایسا ہے کہ اسے غیر شخصی ہی رہنا

چاہیے۔ یہ اسلام کی اس قانونی تشکیل کے خلاف ردعمل تھا۔ جو اس کا پہلا متشکل اظہار بھی کہ ابتدائی متقیانہ زہد یقینی طور پر اس چیز میں بدل گیا جسے تکنیکی طور پر تصوف کہتے ہیں، اپنے خاص مزاج کے ساتھ!

قرآن کا توکل علی اللہ کا تصور جس پر اخلاقی مفہوم میں تقویٰ نے بہت زور دیا تھا بعض حلقوں میں اس نے ترکِ دنیا کے انتہا پسندانہ عقیدے اور قدرتی اسباب سے متغمانہ آزادی کی صورت اختیار کر لی اگرچہ اس کے ٹھیک ٹھیک معنی کے سوال پر صوفیہ کے درمیان رائے کا اختلاف ہمیشہ رہا ہے، جس کی ایک مثال یہ کہانی ہے: مالک بن دینار اور محمد ابن واسع، جو دوسری صدی ہجری (آٹھویں صدی عیسوی) کے دو صوفی تھے، ان کے درمیان کم سے کم ذریعہ معاش رکھنے پر اختلاف ہوا۔ مالک چاہتے تھے کہ ان کے پاس زمین کا ایک ٹکڑا ہو جس پر وہ اپنا گزارا کر سکیں اور لوگوں سے آزاد ہو جائیں۔ جبکہ ابن واسع ایسا انسان بننا چاہتے تھے جس کے پاس اگر ایک وقت کا کھانا ہو تو اسے یہ نہ معلوم ہو کہ اس کا اگلا کھانا اُسے کہاں ملے گا۔

توکل کے عقیدے کی یہ نشوونما سیدھا خدا اور انسان کے درمیان مرکزی صوفیانہ تصور کی طرف لے گئی، اور محبت اور رحمت کے دو جڑواں تصوروں نے باہم مل کر ایک ہی جذبے کی صورت اختیار کر لی۔ مشہور خاتون صوفی رابعہ بصریؒ (م ۱۸۵ھ/ ۸۰۱ء) اپنے ان اشعار میں جن کو بار بار دہرایا جاتا ہے اس خالص محبت اور رحمت کا گیت گاتی ہیں:

میں تم سے دو محبتوں کے ساتھ محبت کرتی ہوں ایک میری خوشی کی محبت
دوسری مکمل محبت، یعنی تجھ سے اس طرح محبت کروں جیسے کہ یہ تیرا حق ہو
میری خودغرض محبت یہ ہے کہ مجھے تیرے سوا کسی کا خیال نہیں آتا، دوسری تمام چیزیں خارج ہو جاتی ہیں سوائے اس خالص ترین محبت کے جو تیرا حق ہے۔
کیا یہ ایسا ہے کہ جو پردے تمہیں چھپا کے رکھتے ہیں وہ گر جاتے ہیں اور میں تجھے تکتی رہتی ہوں
کوئی بھی تعریف میرے لیے نہ اس میں ہے نہ اُس میں
نہیں، تعریف تو تیری ہے اُس محبت کے لیے اور اس محبت کے لیے!

معروف کرخی (م ۲۰۰ھ/ ۸۱۶ء) کے متعلق کہا جاتا ہے کہ انہوں نے یہ خیال ظاہر کیا کہ ''محبت لوگوں سے نہیں سیکھی جا سکتی۔ یہ عطیۂ خداوندی ہے اور اس کی عنایت سے حاصل

ہوتا ہے۔''

محبت اور تعلق باللہ کا اس طرح کا صوفیانہ چیلنج تھا قانون دانوں کے تصورِ اطاعت اور پابندیٔ قانون کے لیے۔ اس وقت تک دونوں کے درمیان کوئی کھلا تصادم نہیں تھا، سوائے اس کے کہ ماہرین قانون کچھ بے چینی سی محسوس کرتے تھے، جن کی رائے یہ تھی کہ اسلام کا قانون صرف خارجی رویے کے لیے قانون سازی کر سکتا ہے، لیکن وہ ضمیر کی اندرونی عدالت سے یا کسی فرد کے دل کی حالت سے نہیں نمٹ سکتا: ایک پریشانی جو پرانے زمانے کے خوارج کے عقیدے کی طرف پلٹتی تھی، جو خارجی اعمال کی بنیاد پر انسان کے اندرونی ایمان کی بابت خطرناک نتائج اخذ کرتا تھا۔ لیکن اب یہ معاملہ الٹ تھا۔ جہاں خوارج انسان کے اعمال کی وجہ سے اس کے ایمان کو مشتبہ قرار دیتے تھے، صوفیہ ایمان کے معیار کی بنیاد پر اس کے اعمال کا محاسبہ کرتے تھے اور یہ ایسی چیز تھی جسے قانونی طور پر ہاتھ میں لینا ممکن نہیں تھا۔

جدید دور کے سکالروں نے اسلام میں تصوف کی ابتدا کے بارے میں بہت کچھ لکھا ہے، یہ کہ یہ کہاں تک خالص اسلامی ہے اور کہاں تک اسلام کے ہوتے ہوئے یہ بیرونی خصوصاً عیسائی اور علم باطنی کے اثرات کی پیداوار ہے۔ جہاں تک توکل اور حب الٰہی کے تصورات کا تعلق ہے ہم نے صورت حال کا جو تجزیہ کیا ہے اس سے ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ ان تصورات کا نمایاں ہو کر سامنے آنا امت کی عقلی اور روحانی زندگی کے اندر کے تغیرات کی وجہ سے ہے۔ خدا پر توکل کا تصور قرآن میں نمایاں ہے۔ اگرچہ وہاں یہ اسباب کے ذریعے خدا کے عمل کرنے کو نہ خارج کرتا ہے اور نہ اس کی مخالفت کرتا ہے۔ اسی طرح خدا کی مثالی محبت کا ذکر اگر ضرورت ہو تو تمام دنیوی ملکیت کو قربان کر کے قرآن میں بار بار آتا ہے۔ اگرچہ یہاں بھی محبت محض ایک جذبے کا نام نہیں، جسے اپنے اندرون میں پروان چڑھایا گیا ہو، بلکہ یہ فیصلہ کن انداز میں فعالیت کا رجحان رکھتی ہے۔ دوسری طرف نئے صوفیانہ حوالے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ ان دونوں (توکل اور محبت) نے اپنے تاکیدی ارتکاز قابل لحاظ حد تک بدل دیے ہیں۔ لیکن جذباتی مثالیت پسندی کا یہ خالصتاً دروں بیں رویہ ایک اندرونی صورت حال کا جواب ہے، یعنی دنیاوی حقیقت، سیاسی سرگرمیاں، خانہ جنگیاں اور قانون پر بہت زور! باہر کے اثرات نے بھی ایک اضافی کردار ادا کیا ہوگا اور ان کا کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا، لیکن یہ ضرور ایک ابتدائی مقامی رجحان پر اوپر سے نازل ہوئے ہوں گے۔ یہ اسلام کی ابتدائی نشوونما میں اپنی نوعیت کا کوئی اکیلا فینا منا بھی نہیں ہے۔ یہ معاملہ اپنے خاص معانی کے

اندر معتزلہ اور حنابلہ کے درمیان ماضی میں ہونے والے الٰہیاتی تنازع کے ساتھ بے حد مشابہت رکھتا ہے۔ جیسا کہ اس وقت معتزلہ نے خدا کی قدرت کاملہ کو چھوڑ کر اس کے عدل کے نظریے کو اپنایا اور اس میں وہ حنابلہ کے بالکل مخالف آ کھڑے ہوئے، اسی طرح صوفیانہ درونیت اسلام میں خارجی سیاسی اور قانونی حالات کے ارتقاء کے مقابلے میں براہ راست چیلنج بن کر ابھرتی ہے۔ جدید سکالروں کے ہاں خطرے کا مقام اس وقت آتا ہے جب اس تقسیم کی بنیاد پر انسان اِس قبل از امتیاز اسلام کی خصوصیات بیان کرنے پر آمادہ ہوتا ہے اور پیغمبرؐ اور ابتدائی امت کے بارے میں یکطرفہ فیصلے صادر کرنے لگتا ہے۔ یہ صورت حال ایک غیر ممیز درمیان کے عصبی مرکز (nucleus) کے مشابہ ہے جو پھیلتا ہے اور نئے خلیات کی نشوونما کرتا ہے۔ لیکن باہر کے عناصر کو نہ خارج کرتا ہے اور نہ ایسا کر سکتا ہے، اگرچہ یہ ان کی اصطلاحات میں درونی طور پر کھول کے نہیں بتایا جا سکتا۔

رسول اکرمؐ کی زندگی میں ایک بات وضاحت سے سامنے آتی ہے، کہ انہوں نے ایک گہری روحانی زندگی کے ساتھ بہت بے رحم واقعیت کی ریاضت کی۔ خشوع و خضوع کی نماز اور تنہا شب بیداری ان کی زندگی کا ایک معمول تھے۔ یہ حیرت کی بات ہی ہوگی، چاہے اس کی تاریخی شہادت موجود نہ ہو، اگر ان کے اس عمل نے ان کے پیروؤں کو مختلف درجوں میں متاثر نہ کیا ہو۔ اس نقطہ نظر سے لازماً تجرد کے زیر بحث سوال کے بارے میں اسلام کے رویے پر بھی روشنی پڑتی ہے، جس پر دوسری صدی ہجری (آٹھویں صدی عیسوی) میں بعض صوفیہ عمل کرنے لگے تھے (اگرچہ ازدواجی زندگی عہد بہ عہد صوفیہ کا معمول رہا) قرآن نے کوئی شک نہیں ازدواج کی حوصلہ افزائی کی، لیکن یہ سوال کہ اس نے کیوں ایسا کیا: اس بات کا اندازہ لگانا اس نے کسی غیر معمولی ذہانت کے لیے نہیں چھوڑا۔ مرد کی فطرت عام حالات میں جنسی رفاقت کا تقاضا کرتی ہے اور درحقیقت قرآن اس قانون کے پوری کائنات کے لیے صحیح ہونے کا اعلان کرتا ہے: "اور ہر چیز کے ہم نے جوڑے بنائے۔" (الذاریات ۵۱: ۴۹)۔ قرآن نے شادی کی نصیحت کی یا تو عورتوں کی حفاظت کے لیے (النساء ۴: ۳) یا تحصن (پاکدامنی) کے عام مقصد کے لیے، یعنی ایک غیر منضبط جنسی زندگی سے بچنے کے لیے۔ چنانچہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قرآن تجرد (غیر شادی شدہ رہنے) کی بطور ایک رواج کے حوصلہ شکنی کرتا ہے۔ رہبانیت پر اپنی تنقید میں (الحدید ۵۷: ۲۷) یہ اخلاقی نقطہ نظر سے اس کی مذمت نہیں کرتا، لیکن اس پر ایک ایسا رواج ہونے کی وجہ سے تنقید کرتا ہے جو اپنا مقصد پورا نہ

کر سکا۔ جہاں تک انفرادی پادریوں کا تعلق ہے قرآن متعدد مقامات پر ان کی تعریف کرتا ہے کہ وہ مجسم قدسیت ہیں اور تکبر اور غرور سے بہت دور ہیں۔

ادارتی (institutional) تصوف کی شروعات

پہلی دو صدیوں میں تصوف ایک بے ساختہ انفرادی مظہر رہا، لیکن اسلامی قانون اور الٰہیات کے رسمی شعبوں کے نشو ونما پانے پر اور ان کے ساتھ علماء کے طبقے کے ظہور سے، یہ جلد ہی ایک ادارے میں تبدیل ہو گیا جو عوام میں بے حد مقبول ہوا۔ اس تحریک کی شروعات کا تعلق لوگوں کے اس طبقے کی کارگزاری سے ہے جو خود قدیم عابد و زاہد لوگوں کی صفوں سے آئے تھے، جو زُہاد بھی کہلاتے تھے اور قراء (قرآن پڑھنے والے) بھی، جو قرآن پڑھتے وقت اور اس کا وعظ کرتے ہوئے رو پڑتے تھے (اور بکاؤن کہلاتے تھے)۔ یہ ہر دلعزیز واعظین جنہیں قصاص (کہانی کہنے والے) بھی کہا جاتا تھا، ان کا عوام پر بہت طاقتور اثر تھا، اس لیے کہ یہ قرآن کے قصوں کو بڑھا چڑھا کر بیان کرتے تھے، اُس مواد کی مدد سے جو وہ ہر طرح کے مآخذ سے لیتے تھے: عیسائی، یہودی، باطنیہ حتیٰ کہ بدھ مت اور زرتشتی مذہب سے بھی۔ بلکہ ہر ایسی چیز سے جو ان کے وعظوں کو قابل قبول اور مؤثر بنائے۔ جوں جوں صوفیانہ طرز زندگی ایک دیکھی بھالی صورت میں عام ہو گیا، صوفی کی اصطلاح نے آہستہ آہستہ پرانے ناموں: زُہاد اور نساک کی جگہ لے لی جو مردوں اور عورتوں کے اس طبقے کے لیے مستعمل تھے۔ صوفی کا نام لگتا ہے، ابتدا میں صوف (یعنی اون) کی اصل سے ماخوذ تھا، جو ایسا موٹا اور کھردرا تھا جسے یہ لوگ زہد اور نفس کشی کی علامت کے طور پر پہنتے تھے۔ دوسرے زبان دان جن کا ذکر بعد کے مصنفین کرتے ہیں، ان کا کہنا تھا کہ صوفی کی اصل صفا ہے، جس کے معنی ہیں پاک صاف ہونا، یا پھر یہ صُفّہ سے ماخوذ ہے جو مسجد نبوی میں ایک اونچا تھڑا ہوتا تھا جہاں غریب لوگ بیٹھ کر ریاضت و عبادت کرتے تھے، یا جیسا کہ بعض جدید مصنفین کہتے ہیں کہ یہ لفظ یونانی زبان کے Sophos سے نکلا ہے، جس کی کوئی قابل اعتماد بنیاد نہیں ہے۔

صوفی تحریک کی اولیں شروعات مذہبی مباحث اور روحانی ریاضتوں کے لیے غیر رسمی اور ڈھیلے ڈھالے اجتماعات میں ملتی ہیں، جنہیں ''حلقے'' کہا جاتا تھا۔ کسی مذہبی عبادت کو بار بار دھرانا، جسے ذکر کہتے ہیں، کہیں بھی واقع ہو سکتا تھا اور ایسے مقامات میں مسجدیں بھی شامل تھیں۔ جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس مرحلے تک (تیسری صدی ہجری کے نصف اول یا نویں صدی عیسوی تک) صوفیانہ طرز عمل کوئی ایسی حریفانہ نمو (growth) نہیں تھی اور نہ یہ

ایسی سمجھی جاتی تھی، جو اسلام کے باضابطہ شعبوں کو چیلنج کرتی، لیکن بعد میں جیسا کہ ہم دیکھیں گے، یہ سادہ طرز عمل موسیقی اور رقص کی شمولیت کی وجہ سے تفصیلی روحانی تصورات میں بدل گیا اور اس نے مذہبی رسوم وعبادت کے مرکز کے طور پر مسجد کی حیثیت کو بھی خطرے میں ڈال دیا۔

مقبول عام واعظین اور نیک سیرت عوامی خطیبوں کی کارگزاری سے تصوف میں اور پھر وہاں سے عام اسلام میں متعدد نظریات داخل کیے گئے۔ یہ نظریات جیسا کہ ہم نے اوپر کہا طرح طرح کے مآخذ سے آئے تھے۔ لیکن تصوف پر سب سے زیادہ اثر غالباً شیعی مآخذ کا پڑا، جو خود عیسائیت کے زیر اثر تھے۔ باہر سے آئے ہوئے ان نظریات میں سب سے اہم امام مہدی کا معادی عقیدہ ہے، ایک ایسی روحانی شخصیت جو آخر میں ظاہر ہوگی اور فتنہ پرور طاقتوں کے خلاف عدل کی اور اسلام کی بالادستی قائم کرے گی۔ شیعہ نے اس سے قبل ہی پہلی صدی ہجری کے نصف آخر (ساتویں صدی عیسوی) میں جب ان کی کوششیں مسلمانوں کی سیاسی زندگی کی روش کو کنٹرول کرنے میں ناکام رہیں مہدیٔ منتظر کا نظریہ قائم کر لیا تھا۔ راسخ العقیدہ یا اثنا عشری شیعوں میں یہ شخصیت ''امامِ غائب'' کہلائی جو شیعوں کے سیاسی عقائد کو کامیابی سے ہم کنار کریں گے۔ مسیحی طرز کے اس عقیدے کا رجعتِ عیسوی کے مسیحی عقیدے کے ساتھ امتزاج کرنا ایک قدرتی تکمیل تھی۔ خود سنّی اسلام میں بھی جہاں اس بات کا گہرا شعور موجود تھا کہ سیاسی اور عوامی زندگی اسلامی مثالی نمونے کے معیار پر پورا اترنے میں ناکام رہی ہے اس طرح کے نظریات واعظوں کے پر اثر وسیلے سے، مایوس اور فریب نظر کا شکار لوگوں کے دلوں میں جاگزیں ہو گئے اور اگرچہ مہدی کا عقیدہ سنی الٰہیات میں باضابطہ طور پر کبھی شامل نہ کیا گیا، تاہم عام روایت پسند اسلام میں یہ ہمیشہ سے کافی وزن دار صورت میں موجود رہا۔ اسی کارکردگی کا ایک اثر یہ بھی ہوا کہ مؤخر یہودی اور غیر مستند مسیحی نظریات قرآن کی تفاسیر میں رہ گئے، جن کے خلاف بعد کے تنقیدی نظر رکھنے والے علمائے الٰہیات نے صدائے احتجاج بلند کی (جو جدید اسلام میں بھی جاری رہی ہے) اور انہیں ''اسرائیلیات'' کے نام سے رسوا کیا، یعنی یہودی روایات اور اساطیر!

ایک طرف صوفیانہ طرز عمل اور اس کے مضمر بنیادی تصور اور دوسری طرف ابھرتے ہوئے راسخ العقیدہ نظام کے درمیان جو شگاف پیدا ہوا اس کے بڑھنے سے حدیث کا ایک نیا مجموعہ وجود میں آیا۔ صوفیہ نے اپنے موقف کو حق بجانب قرار دینے کے لیے کچھ بیانات ترتیب دیے (لفظی طور پر گھڑے) جو بعض اوقات بہت خیالی اور پر تکلف اور تاریخی طور پر پوری

طرح من گھڑت ہوتے تھے جنہیں وہ رسول اکرمؐ سے منسوب کرتے تھے۔ یہ بیانات آپ کی کم خوری کے بارے میں مبالغہ کر کے اسے انتہائی نفس کشی اور درویشی تک لے جاتے تھے (بہت جلد یہی چیز شیعی پروپیگنڈا کے زیر اثر حضرت علیؓ کے بارے میں بھی کہی جانے لگی)۔ صوفیانہ مخالف حدیث عام طور پر حد سے زیادہ زہد اور خاص طور پر رہبانیت اور ترکِ دنیا کو قابل اعتراض قرار دیتی ہے اور اس کے ساتھ ایک عالم دین کو ایک زاہد سے اونچا مرتبہ دینے پر زور دیتی ہے۔ لیکن اگرچہ اس طرح کی دونوں طرف کی احادیث، جہاں تک ان کی لفظی تشکیلات کا تعلق ہے اختراعی قرار دی جا سکتی ہیں، لیکن کسی بھی طرف کی احادیث کو یہ کہہ کر رد کرنے کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے کہ وہ بہت حد تک جھوٹی ہیں اس لیے کہ وہ پیغمبرؐ سے ایسی باتیں منسوب کرتی ہیں جو ان کے لیے بالکل اجنبی تھیں۔ نام نہاد دنیاوی احادیث جو اخلاقی مقصد کو معاشرتی حوالے سے واقعتاً عمل میں لانے پر زور دیتی ہیں قرآن کی روح کے عین مطابق ہیں۔ لیکن صوفیانہ احادیث بھی، جب ان پر سے حد سے زیادہ وہم و خیال اور تکلف کا پردہ ہٹا دیا جائے تو وہ بھی اسی طرح پیغمبر کی زندگی کا اور قرآن کی اُس تعلیم کا نمونہ پیش کرتی ہیں کہ جو دل اور باطنی زندگی کی پاکیزگی پر زور دیتی ہے۔

تاہم پریشان کرنے والی بات وہ اختصاصی کردار تھا جو اس صورت حال میں مضمر تھا، جو ایک دفعہ پھر ہمیں الٰہیات میں معتزلی۔ حنبلی دو فرعیت (dichotomy) کو یاد کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ اسلام کے لیے خاص طور پر ناقابلِ قبول دنیا کے بارے میں صوفیہ کا وہ منفی رویہ تھا جو ان کے اندر پریشان کن مستعدی کے ساتھ نمو پانے لگا تھا۔ اس لیے یہ بجا طور پر اس ملامت کا سزاوار تھا جو اس پر اس حدیث میں کی گئی کہ ''اسلام میں کوئی رہبانیت نہیں ہے۔'' جس کی یہ تشریح کی گئی کہ ''اس امت کی رہبانیت جہاد ہے۔'' ان کوششوں نے صوفیہ کو پوری طرح رہبانی نظام قائم کرنے کے اگلے قدم سے بچا لیا۔ ورنہ اس کا جو مقبول عام کردار تھا اور عوام میں اس کی جو اپیل تھی، اس سے اسلام کا پورا تانا بانا ہی یقیناً تباہ ہو جاتا۔

تاہم جس طرح سے یہ دراڑ وسیع ہونے کا خطرہ پیدا ہوا، راسخ العقیدہ اسلام کے متعدد نامور نمائندوں نے اپنے ذمے اس صورتحال کو بچانے کا کام لیا۔ تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) سے آگے اہم راسخ العقیدہ صوفیہ کا ایک سلسلہ چلا جنہوں نے اپنے عمل سے بھی اور اپنی تعلیم سے بھی راسخ الاعتقادی اور تصوف کو ایک دوسرے میں ضم کرنے کی کوشش کی۔ اس سے آگے اسلام کی مرکزی روحانی تاریخ کو ایک مسلسل تناؤ کی صورت میں دیکھا جا

سکتا ہے جو ان دو دھاروں کے درمیان موجود تھا اور ان کو متحد کرنے اور ان کے درمیان تناؤ کو دور کرنے کی مرحلہ وار کوششیں ہو رہی تھیں۔ یہ اس لیے کہ تصوف اپنے اندر نئے نئے نظریاتی انداز اور آزاد خیالی کے عناصر جذب کرتا رہا، جبکہ روایتی مذہبی شعبے پہلے کی طرح باقی رہے۔

راسخ العقیدہ صوفیہ کے سلسلے کا پہلا بڑا نام حارث المحاسبیؒ (م۲۴۳ھ/ ۸۵۷م) کا ہے، جنہوں نے عقلی الٰہیات سے تصوف کی طرف ایک اخلاقی تبدیلی کے بعد اپنے آپ کو ضمیر کی گہری اندرونی زندگی پر راسخ اسلام کا اثر قائم کرنے پر لگا دیا۔ اڑھائی صدیاں بعد غزالیؒ کی طرح (جن کے لیے انہوں نے، لگتا ہے کہ ایک نمونے کا کام دیا) انہوں نے اولیں صوفیہ کے زاہدانہ ورثے کو ایک جگہ جمع کیا، تا کہ اس کی بنیاد پر مذہب کی خارجی زندگی، اپنے قانون اور رواج کے ساتھ قائم کریں اور اس میں حرارت اور ولولہ پیدا کریں۔ ان کی تعلیم کا خلاصہ یہ نہیں ہے کہ ظاہری زندگی کو ترک کر دیا جائے، بلکہ یہ کہ مقصد کی پاکیزگی اور مسلسل خود تنقیدی کو خصوصاً خود فریبی اور پارسائی کے ادعاء اور فخر کے مقابلے میں ہمیشہ نگاہ میں رکھا جائے۔ انہوں نے بتایا کہ یہ استغراق ضمیر کی اخلاقی کیفیتوں کا ایک تسلسل پیدا کرتا ہے جو مقصد کی پاکیزگی کو بتدریج گہرا کرتا جاتا ہے۔

صوفیانہ طرزِ زندگی

لیکن تصوف اپنی سادہ پارسائی اور محبت کے عقیدے پر زیادہ دیر قانع نہ رہ سکا۔ ایک دفعہ جب اس نے راسخ الاعتقاد طبقے میں سے کچھ قابل احترام لوگوں کو اپنا عام نقطہ نظر اختیار کرنے پر آمادہ کر لیا تو جلد ہی اپنے باطنی طریقے کا ضابطہ کار بھی مرتب کر لیا، جو خدا کی طرف اس کے روحانی سفر کا ہدایت نامہ تھا۔ ایسا کرنے پر اس کا ہیجان غالباً اس وقت تیز ہو گیا جب علماء نے یہ الزام لگایا کہ اگر صوفیہ جو دعویٰ کرتے ہیں اسے مان لیا جائے تو روحانی ابتری کا دروازہ کھل جائے گا، اس لیے کہ باطنی زندگی کو ضابطے میں لانا، اسے قابو میں رکھنا اور اس کی منزل کے بارے میں پیشین گوئی کرنا ممکن نہیں ہوگا۔ ذوالنون مصری (م۲۴۵ھ/ ۸۵۵ء) جن کے متعلق صوفیہ عام طور پر یہ سمجھتے ہیں کہ انہوں نے روحانی نشوونما کے مدارج متعین کیے، ان پر بغداد میں ۲۴۰ھ (۸۵۴ء) میں کفر کا الزام لگایا گیا۔ اس کے ساتھ ہی صوفیہ کو خود اس بات کی ضرورت تھی کہ ضبط اور تنقید کا کوئی طریقہ مقرر کریں تا کہ اپنے تجربوں کی معیار بندی کر سکیں اور جہاں تک ممکن ہو ان کو محسوس طور پر پیش کر سکیں۔

اگر صوفی کے روحانی سفر کے مقامات کا یہ عقیدہ عموماً مذہبی اخلاقی اصطلاحوں میں بیان کیا گیا، جو تمام تر قرآن سے لی گئی تھیں (ان میں ایسے الفاظ شامل تھے جیسے توبہ، پرہیز، صبر، شکر، یقین اور خدا کی رضا میں رضا) تو اس عقیدے نے نفسیاتی، باطنی احوال کا نظریہ بھی کھول کر بتایا جن میں سے ایک صوفی گزرتا ہے۔ تیسری صدی ہجری کے وسط (نویں صدی عیسوی) میں جا کے یہ نشوونما یقینی صورت اختیار کر گئی اور یہ حلول اور فنا کے عقیدے پر منتج ہوئی۔ جس کا مطلب یہ تھا کہ انسانی صفات کی جگہ خدائی صفات لے لیں۔ یہ عقیدہ روایتاً مشہور صوفی بایزید بسطامی (م ۲۶۰ھ/ ۸۷۴ء) سے منسوب کیا جاتا ہے، جن سے بعض عالمِ وجد میں کہے ہوئے اقوال نقل کیے جاتے ہیں مثلاً تعریف ہے میرے لیے کتنی بڑی شان ہے میری "میں تمہارا رب ہوں" اور "میرا علم محمدؐ کے علم سے بڑا ہے۔"

حالتِ وجد میں کہے گئے اس طرح کے اقوال جو صوفیہ میں زیادہ ہوتے چلے گئے اور "شطحات" کہلائے، ان کی وضاحت یہ کہہ کر کی گئی کہ یہ غیر ذمہ دارانہ اقوال تھے جو بے ہوشی کی حالت میں منہ سے نکالے گئے تھے۔ لیکن صوفیہ کے پورے طور طریقوں نے اسلام کے لیے ایک بے حد سنجیدہ مسئلہ کھڑا کر دیا۔ سلوک کے صوفی عقیدے کے ظاہر ہوتے ہی صوفی کی منزل کا مسئلہ کھڑا ہوا جسے یوں بیان کیا گیا کہ وہ انسان کی فنا ہے خدا کی صفات اور خصوصیات کے اندر۔ اس کے ساتھ ہی ولایت کے تصور کو تفصیلاً مرتب کیا گیا، اس استدعا کے ساتھ کہ قرآن میں لفظ ولی کو انہی معنی میں سمجھا جائے، لیکن ایک خاص صوفیانہ معنی کے ساتھ جو مشرقی مسیحیت، باطنی علم اور بعد میں نوفلاطونیت سے مستعار لیا گیا تھا۔ اس کے بعد یہ سوال اٹھا کہ ولایت کا رسالت کے ساتھ اور ولی کا رسول کے ساتھ کیا رشتہ ہے۔ یہ امر کہ ولایت کے تصور میں تصوّف نے الہام کا متوازی دیکھا اور رسولؐ کے لائے ہوئے مذہب کا حریف، یہ تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) میں بھی واضح ہو چکا تھا، جب خاتم النّبیین (انبیاء کی مہر، ایک لفظ جو قرآن نے آنحضرتؐ کے لیے استعمال کیا، ان کی نبوت کے مکمل ہونے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے) کے مقابلے میں خاتم الاولیاء (ولیوں کی مہر) کا نظریہ سامنے لایا گیا۔ صوفی الحکیم الترمذی (م ۲۸۵ھ/ ۸۹۸ء) کی ایک کتاب میں، جو صوفیانہ عقیدے پر سب سے بڑی سند اور تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) میں ضابطہ وضع کرنے والے ہیں۔ اس طرح کے سوالوں سے بحث کی گئی ہے کہ "اولیاء کی مہر" کے لقب کا سب سے زیادہ حقدار کون ہے؟ اور ایک ولی کا رسول کے ساتھ کیا تعلق ہوتا ہے۔"

ولایت اپنے ساتھ نگہبان اولیاء کے سلسلہ مراتب کا عقیدہ بھی لائی، غالباً شیعہ کے عقیدۂ امام کے متوازی صوفیہ کا عقیدہ۔ اس تعلیم کی شروعات تو تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) میں ہوئی لیکن اگلی صدی میں یہ صوفی ضابطہ عقائد کا ایک معین حصہ بن گیا۔ اس عقیدے کی رو سے یہ دنیا مختلف عہدوں کے اَن دیکھے اولیاء کی ایک تنظیم کی موجودگی کے طفیل قائم ہے۔ اس زینے کے پے در پے قدم اس طرح سے ہیں: پہلے ''ابدال'' جو بدل کی جمع ہے یعنی وارث یا جانشین، پھر ''اوتاد'' یعنی میخیں پھر ''عمائد'' یعنی ستون وغیرہ اور آخر میں ''قطب'' یعنی محور جس کے گرد یہ پوری دنیا چکر لگاتی ہے۔ اگر یہ سارا روحانی ڈھانچا نہ ہو تو کائنات تتر بتر ہو جائے۔ اس صوفیانہ نظام ادارت میں ایک خاص مقام ایک ان دیکھی شخصیت ''خضر'' کو حاصل ہے، جو روایتی پرندے ققنس کی طرح ہمیشہ اپنی جوانی پھر سے پا لیتی ہے، وہ لافانی ہے اور اس کا سب سے بڑا کام یہ ہے کہ جو لوگ جنگل یا صحرا میں راستہ گم کر دیتے ہیں ان کی جسمانی اور روحانی دونوں طرح سے رہنمائی کرے۔ بہت سے نامور صوفیہ کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ ''خضر'' کے براہ راست پیرو ہیں، جس سے انہوں نے انسانیت کی روحانی ہدایت کے لیے اعزاز حاصل کیا ہے۔ (راسخ العقیدہ لوگ خضر کو اللہ کا بندہ جانتے ہیں) جن کو بقول قرآن (الکہف ۱۸:۶۵) خدا نے خاص علم بخشا تھا، اور جن کو وہاں حضرت موسیٰؑ کے روحانی رہنما کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔

آنکھوں سے اوجھل جہان میں تو یہ کچھ تھا۔ رہی دکھائی دینے والی دنیا تو صوفیہ یا ان میں سے وہ لوگ جو ولایت کے منصب پر فائز تھے، ان کے متعلق یہ خیال تھا کہ ان سے معجزات صادر ہوتے ہیں یا ان کے اندر خاص الوہی عنایات اور کرامات ہیں جو ان کی ولایت کی نشانیاں ہیں۔ ان معجزات اور پیغمبروں کے معجزات کے درمیان باقاعدہ فرق کرنے کے لیے کچھ خاص نظریات قائم کیے گئے۔ تاکہ یہ دونوں ایک دوسرے کے حریف نہ سمجھے جائیں۔ جب اس طرح اس کی شرائط معین ہو گئیں تو راسخ الاعتقاد لوگوں نے تصوف کے عقیدے کو قبول کر کے اپنے نظام میں شامل کرنے میں ضمیر کی کوئی خلش محسوس نہ کی۔ لیکن چوتھی اور پانچویں صدی ہجری (دسویں اور گیارھویں صدی عیسوی) سے آگے ایک نیا نظام عقائد ظاہر ہوا جو راسخ اسلام کی روح کے بالکل مخالف تھا، لیکن جونہی اس نے اپنے آپ کو ایک منظم طریقے سے نافذ کیا وہ صوفیہ کے آئین میں پہلی شق قرار پایا۔ اس معاملے میں نہ صرف راسخ العقیدہ اسلام بلکہ ابتدائی صوفیانہ طریق کار کے ساتھ بھی تقابل و تضاد قابل دید ہے۔ جہاں پہلی تین صدیوں

میں صوفیانہ سلوک کے راہیوں نے روح کی ایک نمایاں آزادی خوش تدبیری اور تخلیقیت کا اظہار کیا تھا، بعد میں ایک سخت گیر نظم و ضبط عائد کر دیا گیا اور شیخ کی روحانی آمریت کے سامنے بے چوں و چرا اطاعت لازم قرار دے دی گئی اور جہاں تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) میں عظیم صوفی جنید بغدادی کا کہنا تھا کہ ایک سالک کو خدا کے سامنے یوں رہنا چاہیے جیسے وہ ایک پتلی ہو، وہاں اب یہ کہا جانے لگا کہ اسے اپنے مرشد کے ہاتھوں میں یوں ہونا چاہیے جیسے غسال کے ہاتھوں میں ایک میت ہوتی ہے۔

اس اثنا میں تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) میں صوفیہ کے حلقے میں اس امر کی کوششیں شروع ہو گئی تھیں کہ راسخ العقیدہ اسلام اور تصوف کے درمیان جو خلیج واقع ہو گئی ہے اسے پاٹ دیا جائے اور یہ کہ تصوف کو حدود کے اندر رکھا جائے۔ ہم محاسبی کے معاملے میں پہلے ہی جان چکے ہیں۔ ان کے بعد الخرّاز (م ۲۸۶ھ/ ۸۹۹ء) آئے اور پھر وہ ابتدائی تصوف میں عظیم تنقیدی روح راسخ العقیدہ تصوف کے تشکیل کنندہ جنید بغدادیؒ (م ۲۹۸ھ/ ۹۱۱ء) جنہیں محاسبی کا شاگرد کہا جاتا ہے۔ اس تحریک کا نتیجہ راسخ العقیدہ تصوف کی نشوونما ہم آگے چل کر دیکھیں گے۔ یہاں ہم اپنی بات اس ذکر پر ختم کرتے ہیں کہ تصوف نے کتنی بڑی قیمت ادا کی جب اس کے عظیم نمائندے حسین ابن منصور حلاّج (روئی تومنے والے) کو تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) میں قتل کر دیا گیا۔ حلاّج جو جنید کے مرید رہے تھے، لیکن جنہیں جنید نے اپنے حلقے سے نکال دیا تھا، ان پر یہ الزام تھا کہ انہوں نے اپنے آپ کو خدا سمجھ لیا تھا جب انہوں نے انا الحق ''(میں ہی ذات حق ہوں) کہا، نیز انہوں نے سحر کے ذریعے لوگوں کو دھوکا دیا، چنانچہ انہیں بغداد کے نامور فقہاء کی منظوری سے موت کی سزا دی گئی۔ انہیں سرِ عام کوڑے لگائے گئے، ان کے عضو کاٹ دیے گئے، انہیں سولی پر چڑھایا گیا، ان کا سر قلم کیا گیا اور پھر انہیں جلا دیا گیا۔ اسلام نے اس واقعے کو کبھی فراموش نہ کیا (اگرچہ خود صوفیہ نے بعد میں کچھ ایسے قواعد وضع کیے جن سے انہیں کفر سے بری قرار دیا جا سکے اور مخالفین سے درگزر کیا جا سکے۔) حلاّج کا نام اب صدیاں گزرنے پر نہ صرف صوفیہ کے نزدیک بلکہ پوری اسلامی دنیا کے عام لوک ادب میں ایک مقبول عام روایت بن گئی ہے۔

راسخ العقیدہ تصوف کا ظہور

تصوف کی اصلاح کی تحریک جس کا مقصد صوفیانہ شعور کو رسولؐ کی شریعت کے ساتھ

متحد کرنا تھا اس کا آغاز خود تصوف ہی میں ہوا تھا اور یہ تیسری صدی کے نصف آخر (نویں صدی عیسوی) میں الخراز اور جنید جیسے لوگوں کی کارگزاری سے شروع ہوئی۔ خراز نے بسطامی کے عقیدۂ فنا کی اصلاح کرنے اور اس کی قوت کو بڑھانے کے لیے "بقا" کا تصور پیش کیا۔ مآخذ کی کمی کی وجہ سے یہ بتانا آسان نہیں ہے کہ خراز کے نزدیک 'بقا' کے پورے معنی کیا تھے۔ اگرچہ عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ اس سے ان کا مطلب ایک مثبت امر تھا۔ جہاں 'فنا' تباہ کرتی ہے (انسانی عیوب کو) وہاں 'بقا' کے طفیل انسان موجود رہتا ہے، یا خدا کے ساتھ زندہ رہتا ہے۔ اس عقیدے کے مصنف کے ناکافی الفاظ سے جو بات یقینی دکھائی دیتی ہے وہ یہ ہے کہ 'بقا' ایک ایسی روحانی نشوونما ہے جس کے ذریعے خدا انسان کو اپنے نفس کی بازیافت کی توفیق مرحمت فرماتا ہے۔ چوتھی صدی ہجری (دسویں صدی عیسوی) تک یہ عقیدہ صوفیہ کے نزدیک قابلِ قبول ہو گیا تھا اور کلاباذی (م۳۸۵ھ/ ۹۹۵ء) ایک مستند صوفی شخصیت (غالباً خود حلاج) کا یہ قول نقل کرتے ہیں کہ "بقا پیغمبر کا مقام ہے (بخلاف اولیاء کے) جنہیں خدا کی طرف سے امن اور راست بازی (سکینۃ) عطا ہوتی ہے، اس لیے کہ انہیں (وجد کی کیفیات میں سے) جو کچھ بھی پیش آتا ہے۔ وہ انہیں خدا کے عائد کردہ فرائض سے نہیں روک سکتا۔"

جنیدؒ نے صوفیہ کے دعوؤں کو شدید تنقید کا موضوع بنایا، چاہے وہ ان کے تجربات کے بارے میں تھے یا ان کے خارجی اعمال کے بارے میں۔ چنانچہ انہوں نے صوفیوں کے 'احوال' کے کسی معروضی جواز کو تسلیم نہ کیا اور بتایا کہ صوفیہ بشمول بایزید بسطامی کے اپنے تصور کے قیدی بن کر فوت ہوئے تھے۔ انہوں نے صوفیانہ طریقے میں تضاد اور رواداری کے رجحانات کا توڑ کرنے کی بھی کوشش کی، اس اصول کا اعلان کر کے کہ علم کو معرفت پر سبقت حاصل ہے، اور ممانعت کو اجازت پر!

اس طریق عمل کے نتیجے میں صوفیانہ ضابطہ عقائد نے کسی حد تک متناقض اور کسی حد تک تکمیلی تصورات کے جوڑوں (pair of categories) کی ایک بڑی تعداد تیار کی جو صوفیانہ اور پیغمبرانہ شعور کو متحد کر کے ان کے ساتھ انصاف کرے اور اس کے ساتھ باقی زندگی اور روح کے تجربے اور شرعی قانون کو بطور معاشرتی ادارے کے ایک دوسرے کے ساتھ ہم آہنگ کرے۔ ہم اس سے پہلے فنا اور بقا کے دو جڑواں تصورات کا ذکر کر چکے ہیں۔ تصورات کے دوسرے بڑے مجموعے یہ ہیں: (۱) سُکر (حالت بے ہوشی) اور صحو (حالتِ ہوش مندی) (۲) اتصال اور افتراق (۳) غیبوبت اور حضور (یعنی صوفیانہ تجربے میں خدا کے سامنے)۔

صوفیانہ اور پیغمبری شعور کے درمیان جو فرق تھا وہ اس بات میں پایا گیا کہ جہاں صوفیانہ شعور مذکورہ بالا تصورات میں بیان کیے ہوئے تجربے کے پہلے حصے پر قانع رہتا ہے، پیغمبرانہ شعور میں یہ پورے تجربے میں صرف ایک لمحہ ہوتا ہے جو ان دونوں اصطلاحوں کے درمیان ایک جدلیاتی کردار کا اظہار کرتا ہے۔ نظریۂ علم انسانی کے مطابق یہ عقیدہ سیدھا ایک دوسرے عقیدے پر منتج ہوا جو دور ونزدیک بہت مقبول ہوا: کہ سکر کی حالت میں کہے گئے ولولہ انگیز بیانات نامعتبر ہیں اس لیے صرف انہی بیانات پر اعتماد کرنا چاہیے جو حالتِ ہوش مندی میں دیے جائیں۔ اگرچہ بہت سے صوفیہ اس بات پر زور دیتے تھے کہ حالتِ سُکر ان دونوں حالتوں میں سے برتر حالت ہوتی ہے اور پیغمبر ہوش کی طرف بحالتِ مجبوری اور خدا کے حکم سے واپس آتے ہیں۔

اگرچہ صوفیہ اپنے جدلیاتی تصورات کے درمیان ایک نامیاتی تعلق کی صریحاً تشکیل نہ کر سکے، تاہم ان کے عقیدے کا یہ اثر ضرور ہوا کہ کافی حد تک راسخ الاعتقادی اور اس کے مختلف شعبوں کے ساتھ ان کے تعلقات بحال ہو گئے۔ چوتھی صدی ہجری کے وسط (دسویں صدی عیسوی) سے ایک ایسی تحریک کے نشانات ملتے ہیں جو تصوف اور تقلید پسند الٰہیات کے درمیان مصالحت کرانا چاہتی ہے۔ ایک مشہور صوفی ابن خفیف (م ۳۷۱ھ/ ۹۸۱ء) اشعری کی الٰہیات میں آ شامل ہوئے اور ان کے مشہور حمایتی ٹھہرے۔ ایک عجیب مثال سخت راسخ الاعتقادی کے مختصر مسلکی اظہار کی سامنے آتی ہے جسے عالمِ الٰہیات ماتریدی (دیکھیے باب ۵) سے منسوب کیا جاتا ہے۔ یہ تصنیف جس کا نام ''رسالۃ فی العقائد'' ہے۔ یہ اگرچہ ماتریدی کی اپنی لکھی ہوئی نہیں ہو سکتی (وہ ۳۳۳ھ/ ۹۴۵ء میں فوت ہو گئے تھے) تاہم یہ چوتھی صدی ہجری کے دوسرے نصف (دسویں صدی عیسوی) کے بعد کی نہیں ہو سکتی، اس لیے کہ اس کی اصطلاحات غیر ترقی یافتہ اور قبل از فلسفہ دور کی ہیں۔ اس تصنیف کے جو ویسے بہت رکھی سی ہے، ڈھکے چھپے صوفیانہ مفہوم نگاہ میں کھٹنے والے ہیں، اگرچہ یہ صوفیانہ نشانات قابو میں رکھے جاتے ہیں تاکہ کلامی الٰہیات کے بنیادی چوکھٹے کے باہر نہ نکل جائیں۔ چنانچہ ایمان کی اصلیت کے بارے میں ہم سے کہا جاتا ہے۔

''اسلام خدا کی معرفت ہے (بغیر یہ پوچھے کہ کیسے) اور اس کا مرکز سینہ ہے اور ایمان خدا کی معرفت ہے اس کی خدائی میں اور اس کا مرکز دل ہے جو سینے کے اندر ہے'' اور صحیح معرفت خدا کی معرفت ہے اس کی صفات کے ساتھ اور اس کی نشست دل کا مرکز (یعنی

فؤاد) ہے۔ اور خدا کی توحید کی پہچان اس کی توحید کا مطلق علم ہے اور اس کا مرکز سر (راز) ہے یا باطنی وجود جو دل کے مرکز سے بھی آگے اندر کو ہے۔ اس کی ایک تمثیلی کہانی وہ ہے جو اللہ جل شانہ نے سنائی ہے کہ "خدا کے نور کی مثال ایسی ہے کہ گویا ایک طاق ہے جس میں چراغ ہے، اور چراغ ایک فانوس میں ہے ... (النور ۲۴: ۳۵)

اشعریؒ کے ہاتھوں اس کی تشکیل کے آغاز ہی سے غیر پیغمبرانہ معجزات یا نیکو کاروں کی نشانیوں کا امکان الٰہیات نے تسلیم کر لیا تھا۔ یہ معتزلہ مخالف عقیدہ صوفیہ کے لیے ایک بڑی رعایت تھی، ایک ایسی رعایت جو علمائے الٰہیات کے لیے اُن کے نیچر اور وقت کے بارے میں جوہری نظریے نے آسان کر دی تھی۔ چوتھی صدی ہجری (دسویں صدی عیسوی) میں اولیاء کے معجزات پر ایمان کی قبولیت بہت عام ہو گئی، حتیٰ کہ ابن سینا جیسے مکمل عقلیاتی فلسفی نے بھی ان کے لیے اپنے جوہریت مخالف نظام میں جگہ پیدا کر لی، اگرچہ انہوں نے ان معجزات کی تشریح کرتے ہوئے کہا کہ یہ مادے پر عقل کے غلبے کے قدرتی نتائج ہیں۔ بعد میں تقلید پسندوں کے مسلک کی نصابی کتابوں میں اولیاء کے معجزات کو ہمیشہ تسلیم کر لیا گیا۔ جن کے بارے میں یہ وضاحت کی گئی کہ وہ پیغمبرؐ کی رسالت کی سچائی کا ثبوت ہیں جن کی امت کے ساتھ اُس خاص ولی کا تعلق ہے۔ یہ ایک ایسی وضاحت تھی جسے صوفیہ نے بالاتفاق قبول کر لیا۔

اس ساری مصالحت میں ایک طاقتور وسیلہ وہ نئی احادیث تھیں جو تیسری اور چوتھی صدی ہجری (نویں اور دسویں صدی عیسوی) میں گردش کرنے لگی تھیں جن کا دہرا مقصد یہ تھا کہ تصوف کی غرض و غایت کو ترقی دی جائے اور اسے راسخ الاعتقادی کے دائرے میں لایا جائے۔ چوتھی صدی ہجری کے ربع آخر (دسویں صدی عیسوی) میں متعدد لوگوں نے کتابیں لکھیں، جیسے السراج (م ۳۷۷ھ/ ۹۸۷ء) کی "کتاب اللمع" اور کلاباذی (۳۸۵ھ/ ۹۹۵ء) کی "کتاب التعرف لمذہب اہل التصوف" (Introduction to the Way of the Sufis) ایک معتدل تصوف کی وکالت کرنے کے لیے، ایسے افکار کے ایک ڈھانچے کے ساتھ جو راسخ الاعتقادی کے ہم آہنگ ہو، بلکہ اس کو تائید مہیا کرے۔ اس ساری سرگرمی کے بعد ۴۳۸ھ/ ۱۰۴۷ء میں القشیری کی مشہور تصنیف "رسالہ" آئی جو تصوف اور راسخ الاعتقاد الٰہیات کے امتزاج کا ایک منشور تھی۔

اس تحریک کا عروج غزالیؒ کا زندگی بھر کا عظیم الشان تصنیفی کام تھا، غزالیؒ جو اس

تحریک کا صحیح معنوں میں بنیادی پتھر ثابت ہوئے۔ قرونِ وسطی کے اسلام کی یہ سب سے بڑی شخصیت اسلام کے مستقبل کے ارتقا کے لیے فیصلہ کن ثابت ہوئی، زیادہ اپنی فکر کی وجہ سے نہیں، بلکہ ذاتی تجربے پر مبنی اپنی تعلیم کی وجہ سے! ایک نادر مذہبی بصیرت لیے ہوئے (جو روحانی بحرانوں اور جدوجہد کے ایک سلسلے کی وجہ سے پیدا ہوئی اور جس نے انہیں جسمانی طور پر بھی متاثر کیا) اور ایک تیز اور حساس ذہن کے ساتھ، ان کے صوفیانہ تجربے نے انہیں اس قابل بنایا کہ اللہ کی رضا اور اس کی قدرت اور رحمت کے بارے میں راسخ الاعتقاد الٰہیات کے قاعدوں کو ایک زندہ اور متحرک شخصی حقیقت میں بدل دیں، جو ان کی رگوں میں دھڑکتی تھی (دیکھیے باب ۵ اور ۶)۔ انہوں نے علماء اور صوفیہ دونوں کو اپنے اس مقصد کی طرف بلایا، ایک ایسی فلسفیانہ زبان میں جس میں بڑی صفائی تھی، کاٹ تھی اور ناقابلِ مزاحمت قوتِ ترغیب تھی۔

اسلام پر غزالیؒ کا اثر بے پایاں ہے۔ انہوں نے نہ صرف روایتی اسلام کی تعمیرِ نو کی، اور تصوف کو اس کا لازمی جزو بنایا، بلکہ وہ خود تصوف کے بھی ایک بڑے مصلح ثابت ہوئے، جنہوں نے اسے غیر اسلامی عناصر سے پاک کیا اور اسے راسخ العقیدہ مذہب کی خدمت میں لگا دیا۔ اس طرح وہ ایک طویل ارتقا پذیر تاریخ کا آخری مرحلہ قرار پاتے ہیں۔ ان کے زیرِ اثر تصوف کو امت کے اجماع کی منظوری حاصل رہی۔ اسلام کو زندگی کی ایک نئی توانائی ملی اور ایک ایسی ہر دلعزیزی جو افریقہ، وسطی ایشیا اور ہندوستان کو اس مذہب کی طرف لے آئی (دیکھیے اگلا باب) اب کے بعد عموماً ایک بڑا عالمِ الٰہیات اور ایک بڑا صوفی ایک ہی شخص ہوتا تھا۔ یہ حالات کی ایسی تبدیلی تھی، جس نے، جیسا کہ ہم ابھی دیکھیں گے، وقت گزرنے پر تخلیقی مفکرین کا ایک سلسلہ پیدا کیا جنہوں نے مسلم الٰہیات کی پرانے رسمی علم کلام سے زیادہ صحیح اور مکمل بنیاد پر نئی تعمیر کی۔ تاہم دو خطرات ایسے تھے جو اس نئے امتزاج کو دو طرف سے گھیرے ہوئے تھے، خطرات جنہوں نے انجام کار ایک بڑی حد تک ساتویں اور تیرھویں صدی ہجری (تیرھویں اور انیسویں صدی عیسوی) کے درمیان اسلام کا مزاج تبدیل کر دیا اور جو بہت سے ایسے رسوا کرنے والے عقائد اور اعمال کا سبب بنے کہ ان کے بوجھ تلے پورا مسلم معاشرہ آ گیا۔ ان میں سے ایک خطرے یعنی اسلام پر عوامی مذہب کے غلبے کے بارے میں ہم اگلے باب میں گفتگو کریں گے۔ البتہ دوسرے خطرے صوفیانہ عرفان پر ہم ابھی بات کریں گے، اس لیے کہ عقلی سطح پر یہی چیز تھی جس نے توانائیوں کو کھوکھلا کر دیا اور کسی جھجک کے بغیر بڑی قابلیت اور تخلیقی صلاحیت کے انسانوں کے ذہنوں پر قبضہ جما لیا۔

صوفیانہ عرفان(Theosophy)

اگر ابتدائی زاہدانہ پارسائی جو غرض و غایت کو داخلی بنانے پر زور دیتی تھی قانون کی خارجی نشوونما کا ردعمل تھی، تو تیسری اور چوتھی ہجری (نویں اور دسویں صدی عیسوی) کے دوران میں تصوف معرفت کا عقیدہ لے کر آیا۔ ایک اندرونی تجربے پر مبنی علم جو اس نے بتدریج الٰہیات کے عقلی علم کے مقابل لا کھڑا کیا جو اسی عرصے میں نمو پا چکا تھا۔ اس بات کی شہادت موجود ہے کہ تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) میں صوفیہ مجموعی طور پر علمائے الٰہیات کا ایک خاص گروہ تھے، نہ کہ علم الٰہیات کے مخالف لوگوں کا۔ عربی تصانیف کی سب سے قدیم اور موجود کتابیات ''کتاب الفہرست'' کا مصنف ان کو علمائے الٰہیات کا پانچواں طبقہ شمار کرتا ہے جبکہ وہ اشاعرہ کو بھی ایک الگ طبقہ نہیں سمجھتا۔ علم التوحید جیسا کہ جدلیاتی الٰہیات کو نام دیا جاتا تھا، اس کے مقابلے میں صوفیہ ''معرفت التوحید'' لے آئے۔ خدا کی یہ توحید پھر صوفیانہ تجربی عرفانیات کے تحت خدا کے ساتھ اتحاد میں بدل گئی۔ (عربی لفظ توحید کے معنی ہیں، کسی کو واحد سمجھنا اور کسی چیز کا کسی دوسری چیز کے ساتھ اتحاد)۔

اس کے بعد صوفیہ جلد ہی غالباً بیرونی اثرات کی حوصلہ افزائی سے اس خیال تک پہنچے کہ صرف خدا ہی حقیت میں موجود ہے اور پھر اس سے آگے یہ عقیدہ اپنا لیا کہ خدا ہی ہر چیز کی واحد حقیقت ہے۔ جب اشعری اور ماتریدی کی نئی سنی الٰہیات کا چرچا ہوا جس میں (معتزلہ کے بخلاف) یہ بتایا گیا کہ تمام اعمال کا خالق خدا ہے، صوفیانہ عرفان نے فوراً ہی اس کلیے کو قبول کر لیا، لیکن اس کی تعبیر اپنے خاص اصولوں کے مطابق کی کہ سوائے خدا کے کوئی موجود نہیں۔ یہ وہ صورت ہے جس میں توحید کے قرآنی عقیدے کو صوفیہ کے تجربی عرفانیات کے ذریعے بدل دیا گیا۔

تاہم کسی خاص عقیدے سے زیادہ جسے تصوف صوفیانہ شعور کے مواد کے طور پر پیش کرتا ہے، یہ باطنی علم کا اصول ہی تھا اپنے نیکی کے مدعی وجدانی یقین کے ساتھ اور اپنے خاص طور پر مراعات یافتہ مواعظ کی معصومیت کے ساتھ، جسے علماء نے تسلیم نہ کیا اور نہ وہ اسے تسلیم کر سکتے تھے۔ اس لیے کہ عرفانی تصوف کا معاملہ پہلے کے زاہدانہ تصوف سے بہت مختلف تھا جہاں خارجی اعمال کے مقابلے میں ضمیر کی پاکیزگی پر زور دینے کی بات ہوتی تھی۔ صوفیہ نے اب عرفان کے لیے ایسے ناقابل اصلاح طریقے کا دعویٰ کیا جسے ہر خطا سے پاک سمجھا گیا اور

مزید برآں جس کا مواد تعقلی علم سے بالکل مختلف تھا۔ علماء نے اس دعوے کی مزاحمت کی، صرف اس لیے نہیں کہ یہ عقائد کے اس مجموعے کے لیے جسے انہوں نے چار صدیوں کے عرصے میں بڑی کوششوں سے ترتیب دیا تھا خطرہ تھا۔ بلکہ زیادہ بنیادی طور پر اس لیے کہ صوفی معرفت کا نہ معاینہ ہوسکتا تھا اور نہ اسے قابو میں لایا جاسکتا تھا، کیونکہ اس کی تعریف ہی یہی تھی کہ اس پر اصلاح کا عمل نہیں ہوسکتا۔ غزالیؒ کی مشقتوں کے نتیجے میں واقع ہونے والے انقلاب کے بعد بھی علماء نے غیر معمولی طور پر مراعات یافتہ صوفیانہ علم کے معروضی جواز کو بھی تسلیم نہ کیا۔

اسی طرح وجد میں کہے گئے اقوال! اس اصول کو عام طور پر ماننے کے باوجود کہ وہ حالتِ سُکر میں کہے گئے تھے اور قابلِ قبول نہیں تھے، پھر بھی ان کی ایک خاص طرح کی عارفانہ خصوصیت تھی جو علم کے عام طریقوں سے نہیں جانچی جاسکتی تھی۔ خود اندرونی تجربے کے احوال کا عقیدہ خفی انداز میں یہ فرض کرتا تھا کہ اس کے پاس باطنی علم ہے، جو غیر معمولی ہے جسے سہل نہیں بنایا جاسکتا اور جسے اہل ایمان کی بے چوں وچرا قبولیت کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ ذیل میں اس عارفانہ معجزے کے بارے میں ایک قدیم مختصر سا بیان ہے جو التستری (م۲۸۶ھ/ ۸۹۶ء) سے منسوب کیا گیا ہے۔

''بارگاہ خداوندی کے پاس ایک راز یہ ہے جسے اگر ظاہر کر دیا جائے تو وہ نبوت کو ختم کردے گا اور نبوت کے پاس ایک راز ہے جسے اگر بیان کر دیا جائے تو وہ علم کو منسوخ کردے گا اور علم باطنی رکھنے والوں کے پاس ایک راز ہے جسے اگر خدا ظاہر کر دے تو وہ قانون کو بالکل حقیر کر کے رکھ دے گا۔''

یہ وہی التستری ہیں جن کے متعلق روایت کی جاتی ہے کہ انہوں نے کہا تھا ''میں رسول اکرمؐ کی امت میں گناہ گاروں کی بات نہیں کرتا، نہ بداعمالوں کی، نہ قاتلوں کی، نہ زانیوں کی اور نہ چوروں کی، لیکن میں ان لوگوں سے بری الذمہ ہوں جو خدا پر توکل کرنے کا دعویٰ کرتے ہیں جو اس کی معیت میں اطمینان کی بات کرتے ہیں اور جو اس کی محبت اور اس کی خواہش کا اظہار کرتے ہیں۔'' درحقیقت ان کی شخصیت میں ایک انوکھا امتزاج تھا شدید اخلاقی ندامت کا (جسے ایک عقیدے کی صورت دینے پر علماء نے انہیں ملامت کی) اور عرفانیت کے دعووں پر قائم رہنے کا۔ بات اصل میں یہ ہے کہ باطنی علم کے جو بھی دعوے کیے گئے ہوں، صوفیہ بڑی قوت کے ساتھ یونانی باطنی تصورات اور عیسائیوں اور مجوسیوں کے عقائد

کے زیرِ اثر آتے جا رہے تھے۔

تصوف میں باطنی مجوسی افکار کی مداخلت کی ابتدائی مثال (تیسری صدی ہجری کے آخر نویں صدی عیسوی میں) محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے نورِ اول ہونے کا عقیدہ تھا، جو خدا کے بعد وجودیاتی حقیقت کا آخری سے پہلا جزو سمجھا گیا، ایک ایسا عقیدہ جو بعد میں ابن عربی (ساتویں صدی ہجری تیرھویں صدی عیسوی) کی تعلیمات کے زیرِ اثر تصوف کا ایک مرکزی راسخ عقیدہ بن گیا، جس نے، جیسا کہ ہم دیکھیں گے، اس نور کو خود خدا ہی قرار دے دیا۔ محمدؐ کے نورِ اوّل ہونے کے عقیدے کے ساتھ ہی، جو آدم سمیت تمام پیغمبروں کی پیشگی علامت ٹھہرے وہ حدیث سامنے آئی جسے اکثر راسخ العقیدہ لوگوں نے بھی قبول کیا اور جس میں کہا گیا کہ ''محمد اُس وقت بھی پیغمبر تھے، جب آدم ابھی پانی اور مٹی کے درمیان کی حالت میں تھے'' راسخ الاعتقاد حلقے نے اس حدیث کے مابعد الطبعی مضمرات کو تو قبول نہ کیا، لیکن اسے آنحضرتؐ کی دوسرے انبیاء کے مقابلے میں اونچی حیثیت کا ایک صحیح تعریفی بیان ضرور قرار دیا۔

التستری کے ایک اقتباس میں، لیکن جو غالبًا اُن کے عقیدے کی وہ صورت ہے جو ان کے متبعین نے بنا دی تھی، ہم پڑھتے ہیں کہ ''خدا نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے نور کو خود اپنے نور سے پیدا کیا اور اپنے ہاتھوں سے اسے سنوار کر پیش کیا۔ یہ نور ایک لاکھ برس تک اس کے سامنے رہا، جس دوران میں وہ اسے ہر روز و شب ستر ہزار مرتبہ دیکھا کرتا۔ پھر اس نے اس سے تمام مخلوق پیدا کی'' اس فلسفیانہ رجحان کو صدور کے نوفلاطونی نظریات کے سرایت کرنے سے مہمیز ملی، جو غور و فکر کے تصوف کے لیے ایک طاقتور کشش ثابت ہوا۔ ان نظریات کو چوتھی صدی ہجری کے آخر (دسویں صدی عیسوی) میں ایک خفیہ اسماعیلی حلقے نے جو اپنے آپ کو ''اخوان الصفاء'' کہلاتے تھے، ایک مشہور اور مقبول عام دائرۃ المعارف میں مرتب کیا۔ یہ مذہبی فلسفیانہ تصنیف ''رسائل اخوان الصفاء'' جو پانچویں صدی ہجری (گیارھویں صدی عیسوی) میں دور دور تک پھیلی اور جس کو بعد کی اسماعیلی عرفانیات نے ماخذ کے طور پر استعمال کیا اس نے معرفت کے سالکوں کے لیے نوفلاطونی صعود کا ہدف پیش کیا، دوسرے لفظوں میں ہستی کے آخری کلیہ کو روح کی واپسی اور اس میں اس کا جذب ہو جانا۔

اس طرح کی تھی صوفیانہ معرفت! اس نے شریعت اور حقیقت (اندرونی صداقت) کے درمیان تعلق کا ایک انوکھا نظریہ قائم کیا۔ بہت سے صوفیہ کا یہ عقیدہ ٹھہرا کہ وہ سالک جو اس صوفیانہ صداقت تک پہنچ جاتا ہے وہ شریعت سے آگے نکل جاتا ہے۔ یعنی اس مذہبی قانون

سے جس کی اب اسے ضرورت نہیں رہتی اور جو صرف عوام کے لیے اور نو آموز لوگوں کے لیے ہوتا ہے۔ وہ لوگ بھی جو اس سے کم انتہا پسندانہ رائے رکھتے تھے سیدھے سادے مذہب میں صرف تعلیم و تلقین دیکھتے تھے، ایک ایسا زینہ جس پر انسان اوپر چڑھ کر اسے نیچے پھینک دیتا ہے۔ البتہ بعض لوگ اس پر اصرار کرتے تھے کہ کسی مرحلے میں بھی قانون سے آگے نہیں نکل جانا چاہیے۔ یہ بے شک وہ روایت پسند صوفی تھے جنہوں نے وہ باطنی اور ظاہری تصورات تیار کیے تھے جن کا پچھلے حصے میں ذکر ہوا۔ لیکن ان کی اصلاح کافی نہیں تھی، انہوں نے باطنی اور ظاہری کے درمیان کوئی نامیاتی اور لازمی تعلق نہ پیدا کیا اور نہ ایک طرف صوفیانہ تجربے اور اس کے مواد اور دوسری طرف شرعی زندگی اور اس کی استدلالی عقل کے درمیان کوئی ایسا تعلق پیدا کیا۔ اگر وہ ایسا کر سکتے تو اس سے نہ صرف اسلام میں بہت گمبھیر قسم کی اندرونی آویزش ٹل جاتی، بلکہ وہ ایک بے مثال تخلیقیت سے مالا مال ہو جاتا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ صوفیہ نے بھی یہ تاثر پیدا کیا کہ وہ محض نفاق سے اور علماء کے خوف سے دو نا قابلِ مصالحت دھاروں کو ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو رکھ رہے تھے۔

تاہم تصوف نے لوگوں کے ذہنوں پر اپنے لیے ایک نا قابل مزاحمت کشش پیدا کی اور چوتھی اور پانچویں صدی ہجری (دسویں اور گیارھویں صدی عیسوی) کے دوران میں لائق ترین اہل دانش کی ایک بڑی تعداد کو اپنی طرف کر لیا۔ علماء کے نظام جامد ہو چکے تھے اور ان کی قانونی تاویل سازی اور خالی خولی الٰہیاتی علمی تفاخر نے مذہب اور تخلیقی صلاحیت سے متصف زیادہ سنجیدہ ذہن رکھنے والے لوگوں کو تصوف کی طرف مائل کر دیا تھا۔ علماء نے صوفیہ کے اس دعوے کا کہ ان کے پاس خدا تک پہنچنے کے یگانہ قسم کے عارفانہ طریقے تھے، مذاق اڑایا لیکن تصوف کی لہر میں جو صحیح قسم کا دینی تقاضا شامل تھا اس کی قوت اور گہرائی کو وہ نہ سمجھ سکے اور زمین تھی کہ ان کے پاؤں کو نیچے سے کھسکتی جا رہی تھی۔ کچھ زیادہ راسخ الاعتقاد صوفیہ نے اس دوری کا آدھا فاصلہ طے کرنے کی کوشش کی، لیکن علماء مجموعی طور پر بے حس رہے۔ اس دوران میں عارفانہ تصوف کی زیادہ غیر معتدل صورتیں زیادہ متحرک ہوتی جا رہی تھیں۔ غزالیؒ سے کچھ ہی پہلے فلسفیانہ تصوف کے بڑے نظاموں نے جن کو فلاسفہ فارابی اور ابن سینا نے وضاحت سے بتایا تھا اس عارفانہ تصوف کو ایک نئی انگیخت دی اور اِس نے اُن سے بڑا کام لیا۔

چنانچہ غزالیؒ کے مشن کو ہم صرف اس لیے خوش آمدید نہیں کہتے کہ وہ راسخ العقیدہ اسلام کی اصلاح تھی یا اس کا قبلہ درست کرنے کی کوشش تھی، بلکہ اس لیے بھی کہ وہ تصوف کی

اصلاح تھی۔ خدا کی قطعی حقیقت کے بارے میں فلسفیانہ تجسس نے ان کو کوئی نتیجہ فراہم کر کے نہیں دیا تھا، اس لیے وہ تصوف کی طرف اس لیے نہیں آئے تھے کہ وہ کسی دوسرے طریقے سے یہ علم حاصل کریں۔ اُن کی نہ یہ خواہش تھی اور نہ امید کہ انہیں کوئی خارق العادت معجزانہ علم حاصل ہو۔ ان کا مقصد ایمان کی صداقتوں کے ساتھ زندگی گزارنا اور ان صداقتوں کو صوفیانہ عرفانیت کے طریقے پر جانچنا تھا۔ وہ اس میں کامیاب ہوئے۔ اس امتحان نے ان کے ایمان کی تصدیق کر دی اور وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ (۱) یہ صرف دل کی زندگی کے ذریعے ہی ممکن ہے کہ ایمان صحیح معنوں میں حاصل کیا جائے۔ (۲) (اور جو بات کم از کم اتنی ہی اہم ہے) کہ تصوف میں کوئی عارفانہ مطالب یا موضوع نہیں ہیں، سوائے ایمان کی صداقتوں کے۔ اس لیے انہوں نے عارفانہ تصوف کے باطل دعوؤں کو رد کر دیا اور جو لوگ وجد کی ہیجانی کیفیت میں مبتلا تھے ان کی سخت سرزنش کی۔

یہ ایک کافی اہم سبق تھا جو ایک بڑی صوفیانہ شخصیت نے دیا تھا، ہمارے خیال میں تصوف کی پوری تاریخ میں اہم ترین اسباق میں سے ایک۔ یعنی یہ کہ تصوف حقیقت کے بارے میں کچھ زائد معلومات حاصل کرنے کا طریقہ نہیں ہے بلکہ اس کو اکائی کے طور پر دیکھنے کا ایک بامعنی طریقہ ہے۔ پھر یہ کہ صوفیانہ شعور کی وحدت پر وہ حقیقی مواد اثر انداز ہوتا ہے (چاہے وہ اس مواد سے کتنا ہی ماورا جانے کی کوشش کرے) جسے یہ وحدت نئے معنوں سے جانچتی ہے اور اس کی صورت بدلتی ہے۔ یہ شریعت کی حیثیت کے لیے ایک خاص طور پر اعتماد بحال کرنے والی دریافت تھی اور اس نے راسخ الاعتقاد مذہب کے ساتھ تصوف کے تعلق کو یکسر بدل دیا اور وقت کے ساتھ ایسے رجال سامنے لائی جنھوں نے اس تعلق کی تفصیلات طے کیں، جیسا کہ ہم آگے دیکھیں گے اور اپنے ایمان کو نئے معنوں میں پھر سے بیان کیا۔

لیکن اس کے ساتھ غزالیؒ کی تنقیدی، تجربے پر مبنی اور اصلاحی کارکردگی اسلام کی روحانی تاریخ میں ایک خطِ فاصل ثابت ہوئی اور مسلم امت میں خیالات کے دھاروں کو نئی تقسیموں اور نئی ترکیبوں کی صورت دے دی۔ اسلام کے مستقبل کے لیے سب سے طاقتور اور نتیجہ خیز وہ نقطۂ اتصال تھا جو غزالیؒ کے بعد ایک صدی کے دوران عقائد کی سطح پر فلسفیانہ رجحانات اور تصوف کے درمیان پیدا ہو گیا۔ جس کی طرف ہم پچھلے باب میں اشارہ کر چکے ہیں۔ راسخ الاعتقادی کے سخت حملوں کے مقابلے میں جن کی ابتدا غزالیؒ نے کامیابی سے کی تھی، عقلیاتی فلسفہ ختم تو نہ ہوا، البتہ زیرِ زمین چلا گیا اور اپنا بدلہ عارفانہ تصوف کے نئے لباس

میں لیا، جس میں اس نے ایک تیار اور محفوظ ٹھکانا دیکھا۔ یہ درحقیقت ناقابل تاخت قلعہ تھا، اس لیے کہ جہاں یہ اپنی عقلی، خالص فلسفیانہ صورت میں تنقید کا ہدف ہوسکتا تھا اور اس کی کمزوریاں کوئی غزالیؒ کھول کر بیان کرسکتا تھا، وہاں اپنی نئی صوفیانہ صورت میں اس کی عرفانیت اپنے آپ کو لغزش سے پاک وجدان کی پیداوار بتاتی تھی، جو عقلی تنقید سے مبرا تھی۔ اس طرح صوفیانہ طریقیات (methodology) جن کی غزالیؒ نے وکالت کی تھی جو مختصراً اوپر بیان ہوئیں اور جنھیں روایت پسند صوفیہ نے اختیار کیا تھا، انھیں نئی عرفانیت نے نظرانداز کردیا، جس نے مؤخر قرون وسطی کے اسلام کے بعض بہترین ذہنوں کو زیادہ سے زیادہ اپنی طرف کھینچ لیا۔ روایت پسند تصوف کے اخلاقی غیر مابعدالطبیعیاتی تجربے کی جگہ ایک پوری کی پوری فلسفیانہ تنظیمی صورت گری نے لے لی، جس کے واسطے سے لوگوں نے مابعدالطبیعیاتی علم تک پہنچنے کا دعویٰ کیا۔

نئے صوفیانہ نظریہ علم کی کلاسیکی تشکیل ابن عربی (م ۶۳۸ھ/ ۱۲۴۰ء) کے ہاتھوں انجام پائی جو اسلام میں عارفانہ تصوف کے پیغام بر تھے۔ اپنی عظیم الشان تصنیف ''فتوحات مکیہ'' کے شروع میں وہ علم کے طریقوں پر بات کرتے ہیں اور یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ کشف ادراک کا بلندترین اور واحد یقینی ماخذ ہے۔ وہ فلاسفہ پر اعتراض کرتے ہیں کہ ان کا واحد اعتماد عقل پر ہے، لیکن وہ اسی کتاب میں مذہبی حلقوں کو بھی تنبیہہ کرتے ہیں کہ تمام فلسفیانہ نظریات غلط قرار دے کر رد نہیں کیے جانے چاہئیں۔ اس سارے قصے میں دراصل جو کچھ ہوا یہ تھا کہ فلسفیانہ ورثے کو ابن عربی اور ان کے پیروؤں نے اختیار کرکے اسے ایک وحدت الوجودی عقیدے میں بدل دیا۔ لیکن بجائے اس کے کہ یہ عقل کے ماحصل کے طور پر پیش کیا جاتا، اسے صوفیانہ وجدان کے نام سے عام کیا گیا۔ عارفانہ صوفیہ کی بعد کی تصانیف عقلیت پرستوں کی تنقید اور وجدان کے مقابلے میں عقل کی تحقیر سے بھری پڑی ہیں اور یہ تاثر دیتی ہیں کہ صوفیہ فلسفے کے کٹر دشمن ہیں۔ چنانچہ عظیم صوفی فلسفی جلال الدین رومی (م ۶۷۲ھ/ ۱۲۷۳ء) کہتے ہیں:

فلاسفہ کی ٹانگیں لکڑی کی ہوتی ہیں
اور لکڑی کی ٹانگیں بے تمکین (unstable) ہوتی ہیں۔

تاہم سچ بات یہ ہے کہ یہ مخالفت صرف طریقیات کے حوالے سے ہے اور غزالیؒ

کے ہاں جو مخالفت راسخ الاعتقاد علماء کے لیے تھی، یہ کم و بیش اسی کی مطابقت میں ہے۔ اس مخالفت میں مواد مختلف نہیں ہوتے، جو چیز بالکل مختلف ہوتی ہے وہ غیر مسلسل استدلال کے عمل کے ساتھ تجربے کی صورت ہے...... درحقیقت ہم یہ دیکھتے ہیں کہ صدر الدین کی طرح کے بعد کے فلاسفہ (دیکھیے پچھلا باب) بھی وجدانی الہام کو ایک ضابطہ کے تحت اختیار کرتے ہیں، جسے وہ اپنے نظریہ علم کے ڈھانچے میں علم کی بلند ترین صورت سمجھتے ہیں۔

یہ تو بات ہوئی اس چیلنج کی جو تصوف نے نظریہ علم کے حوالے سے راسخ الاعتقاد علمائے الٰہیات کو دیا۔ لیکن اس سے بھی زیادہ سنجیدہ اس عرفان کا وہ موضوع تھا جو لازماً ابن عربی کے ہمہ دان اور تخلیقی جینیئس کی پیداوار تھا۔ ان کا نظام جس نے غور و فکر کرنے والے صوفیہ کے لیے راسخ الاعتقاد الٰہیات کے نظام کو بے دخل کر دیا، پوری طرح مؤحدانہ اور وحدت الوجودی ہے۔ جو روایت پسند اسلام کی تعلیمات کے بالکل الٹ ہے۔ مختصراً ابن عربی نے یہ بتایا کہ حقیقتِ مطلقہ ماورا ہے اور اس کی واحد صفت اس کا اپنا وجود ہے۔ لیکن یہ مطلق حقیقت، ایک طرح کے عمل تحریک سے یا نزول اور عزم صمیم کی کسی کارروائی سے ہستی کی ایسی صورت اختیار کرتی ہے جس میں وہ اپنی صفات سے، علم سے، طاقت اور زندگی اور تخلیقی قوت سے آگاہ ہو جاتی ہے۔ تاہم کمال کی یہ ساری صفات صرف اس کے ذہن یا شعور میں موجود ہوتی ہیں۔ لیکن یہ یہی صفات ہی ہیں جو وہ مادہ ثابت ہوتی ہیں جس سے یہ دنیا بنتی ہے۔ دنیا کی تخلیق ان صفات کی توسیع کا عمل ہے، الوہی ذہن سے باہر کی طرف حقیقی وجود میں، جو خود حقیقت مطلقہ کا وجود ہے۔ خدا کی صفات یا اس کے نام، جیسا کہ وہ خارجی وجود سے پہلے الوہی ذہن میں ہوتے ہیں، یہ بھی تخلیق کی ہوئی دنیا کا جوہرِ اصلی ہوتے ہیں۔ ان جواہر میں سب سے بلند مرتبہ محمدؐ کا جوہر ہے جس نے اپنے آپ کو پیغمبر محمدؐ کی تاریخی شخصیت میں ظاہر کیا۔ لیکن جس کی ماورائی حالت کی تکمیل خاتم الانبیاء میں نہیں بلکہ خاتم الاولیاء میں ہوتی ہے۔ یہ خاتم الاولیاء ابن عربی کے سوا اور کوئی نہیں۔

ان دونوں عقائد نے راسخ الاعتقاد طبقے کے لیے خطرہ پیدا کر دیا۔ دوسرا عقیدہ جو ذاتی طور پر آنحضرتؐ کے مقام کے لیے چیلنج تھا اپنی قوت کھو بیٹھا، اس لیے کہ ابن عربی کا یہ دعویٰ کہ وہ خاتم الاولیاء ہیں اسے کسی نے سنجیدگی سے نہ لیا۔ اس کے باوجود غزالیؒ سے پہلے کے وقتوں میں اولیاء کے پیغمبرؐ کے ساتھ تعلق کے بارے میں جو تنازعہ تھا وہ پھر سے زندہ ہو گیا۔ لیکن ان دونوں عقائد کا زیادہ چپکے چپکے کام کرنے والا اثر یہ تھا کہ شریعت کی حیثیت اور

اس کا ظاہر ستون یعنی قانون سخت خطرے میں پڑ گئے۔ ایک پوری طرح وحدت پرستانہ نظام چاہے وہ کتنا ہی پاکباز اور بااصول ہونے کا دعویٰ کرے، اپنی فطرت کے اعتبار سے اخلاقی معیاروں کے معروضی جواز کو سنجیدگی سے نہیں لے سکتا۔ ''ہمہ اوست'' (سب کچھ وہی ہے) اس کا ناگزیر نتیجہ تھا۔ جامی جو نویں صدی ہجری (پندرھویں صدی عیسوی) کے فارسی صوفی شاعر تھے، نصیحت کرتے ہیں:

ساتھی، رفیق اور ہم سفر ہمہ اوست
ایک فقیر کے چیتھڑوں میں اور ایک کمخواب کے شاہی لباس میں ... ہمہ اُوست
چاہے تنوع کا اظہار ہو یا وحدت کی خلوت ہو،
خدا کی قسم، ہمہ اُوست ... پھر خدا کی قسم ہمہ اوست

اس ادب کی ایک نمایاں خصوصیت، خصوصاً شاعری کی صورت میں، یہ تھی کہ دنیوی محبت کی تمثالوں کو آشکار کر کے اس سے راہ خدا کے سالک کے روحانی جذبے کے اظہار کا کام لیا گیا۔ خود ابن عربی نے اپنا غنائیت آمیز دیوان ''ترجمان الاشواق'' مکے میں ایک باصلاحیت خاتون سے متاثر ہو کر ترتیب دیا تھا۔ بعد میں انہیں اپنی اس شاعری کے بارے میں بتانا پڑا کہ ان کے اشواق کا موضوع روحانی تھا۔ عام طور پر جنسی مزاج کی رمزیت ان کی فکر میں بہت زیادہ ہے۔ انہوں نے بتایا کہ آدم درحقیقت پہلی مؤنث تھے کہ ان کے اندر سے حوا پیدا ہوئی۔ ایک ایسا عمل جو دوسرے آدم یعنی مریم نے یسوعؑ کو پیدا کر کے دہرایا۔ بعد کی فارسی صوفیانہ شاعری میں جو اتنے شان دار طریقے سے پھلی پھولی عشقیہ مضامین خالص واقعیت کے انداز میں بیان ہوتے ہیں اور بہت سے شعراء اس اختلاف کا موضوع بنے ہیں کہ آیا وہ روحانی محبت کے گیت گا رہے تھے یا دنیوی عشق کے۔ یہ شعری پیکر اکثر فارسی، ترکی اور اردو شاعری کے لیے لگے بندھے مضامین بن گئے اور ان کا سحر ایسا تھا کہ صرف موجودہ صدی میں آ کر ادبی اسلوب ان سے پیچھا چھڑانے لگا ہے۔

اگلے باب میں ہمیں یہ موقع ملے گا کہ ہم وحدت پرستانہ یا دوسرے لفظوں میں وحدت الوجود کے عقیدے کے اسلام کے لیے عملی نتائج پر اور اسلامی شریعت کے تصور ہی کے پرخطر انتشار پر بات کریں ... ہم اس باب کو ان طریقوں کا جائزہ لینے پر ختم کر سکتے ہیں جو راسخ العقیدہ گروہ نے اس چیلنج کا مقابلہ کرنے کے لیے اختیار کیے۔ عقیدے کی سطح پر راسخ

العقیدہ لوگ جیسا کہ ہم نے دیکھا صوفیانہ بصیرت یا وجدان کا معروضی جواز تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں تھے۔ اگرچہ بعض بعد میں آنے والے لوگ جیسا کہ تفتازانی (م ۷۹۱ھ/ ۱۳۸۹ء) یہ مانتے ہیں کہ صوفیانہ وجدان خود تجربہ کرنے والے انسان کے لیے معتبر ہے، گو کہ یہ اس سے ماورا کسی جواز کا دعوٰی نہیں کر سکتا۔ تاہم الٰہیاتی سطح پر (جو عقائد کے بخلاف عوام کی نہیں بلکہ مذہبی دانشوروں کی سطح ہے) زیادہ تر غزالیؒ کے زیر اثر صوفیانہ وجدان کو سنجیدگی سے لیا جانے لگا اگرچہ اس کے مبرا عن الخطا ہونے کے دعوؤں کو پھر بھی تسلیم نہ کیا گیا۔ اصل میں صوفیانہ عقیدے کے وحدت پرستانہ عارفانہ مواد کو راسخ العقیدہ علمائے الٰہیات نے بہت سختی کے ساتھ رد کر دیا۔

یہی پس منظر ہے جس نے ابن تیمیہؒ (دیکھیے اوپر باب ۶) اور ان کے تلامذہ خاص کر ابن قیمؒ کی کارگزاری کے لیے آٹھویں صدی ہجری (چودھویں صدی عیسوی) اور بعد میں میدان تیار کیا۔ جیسا کہ ہم نے باب ۶ میں دیکھا ابن تیمیہؒ صوفیہ کے تجربی طریقے کے جواز کو تسلیم کرتے ہیں، اگرچہ انہوں نے اور ان کے مکتب نے صوفیانہ رسومات اور قبر پرستی کے اعمال اور اولیاء کے مسالک پر بے رحمانہ حملے کیے۔ ان کے شاگرد ابن قیمؒ نے اپنی زبان میں اپنے آپ کو اپنے استاد سے بھی زیادہ روادار ظاہر کیا۔ تاہم ابن تیمیہؒ اور ان کے مکتب نے جس بات پر زور دیا وہ یہ تھی کہ صوفیانہ تجربے کے پاس کوئی خاص الخاص اور بے خطا جواز نہیں ہے اور حقیقت میں اس کے مواد کے جواز کو خارج کی دنیا کے حوالے سے جانچنا چاہیے۔ اس طرح تصوف بھی شریعت اور وحی کی تعبیر کر کے شاید انہیں نئے معنی دے دے۔ لیکن وہ ان کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔ ان کا خیال تھا کہ وحدت پرستی کا عقیدہ حقیقی دنیا میں تمام امتیازات کو مٹا دیتا ہے، جو کسی تجویز کے جواز کے لیے کسوٹی ہونی چاہیے اور اس طرح وہ شریعت یا اخلاقی نظام کو مسمار کر دیتا ہے۔ وحدت پرستی نہ صرف اس معیار پر پوری نہیں اترتی، بلکہ یہ خود معیار کی نفی کر دیتی ہے۔ اسی لیے یہ عقیدہ بطور کائنات کی اخلاقی تعبیر کے رد کر دینا چاہیے۔ کوئی شک نہیں کہ ابن تیمیہؒ کی تنقید کا قریب تر ہدف صوفیہ کا عقیدہ وحدت الوجود ہے۔ لیکن وہ پیچھے جا کر فلاسفہ پر حملہ کرتے ہیں جن کے نظریات نے ان کے خیال میں صوفیانہ وحدت پرستی کے لیے راستہ ہموار کیا تھا۔ اور اپنے تجربے کو جب وہ مزید پیچھے کی طرف لے جاتے ہیں تو ارادہ الٰہی کا اشعری عقیدہ اس موحدانہ ارتقاء میں ایک بڑا سنگ میل دکھائی دیتا ہے۔ چنانچہ ابن تیمیہؒ نے یہ بہت ضروری سمجھا کہ شریعت کا ایسا تصور تعمیر کریں جو معتزلی اور اشعری فکر کے درمیان ایک

دہری لیکن مماثل ثنویت کو نیز صوفیانہ وحدت پرستی اور اخلاقی قانون کی واقعیت کی ثنویت کو باہم آمیز کر دے۔

ابن تیمیہؒ کی تعلیم پر علماء کے حلقوں کی طرف سے بھی تلخ تنقید ہوئی جس کا سب سے بڑا سبب یہ تھا کہ انہوں نے تقلید کو رد کر دیا تھا اور اس کے نتیجے میں تقریباً تمام مسلم فرقوں پر بے خوفی سے تنقید کی تھی جن میں راسخ العقیدہ اشعری علمائے الٰہیات بھی شامل تھے جن کی انہوں نے اس لیے بہت سخت الفاظ میں مذمت کی کہ وہ تقدیر پرست تھے جو اسلام مخالف عقیدہ تھا۔ تاہم ان کے پیغام نے بتدریج مذہب میں بعد کی تبدیلیوں کے لیے خمیر کا کام کیا اور بارھویں صدی ہجری (اٹھارویں صدی عیسوی) میں وہابی اصلاح کی شدت آمیز صورت میں پھوٹ پڑا (دیکھیے باب ۱۲) لیکن زیادہ پر امید اور پر اثر راہِ عمل یہ تھی کہ تصوف کو تصوف کے اندر سے ہی ٹھیک کیا جائے۔ تصوف جس کو غزالیؒ کے بعد امت کے اجماع نے رفتہ رفتہ تسلیم کر لیا تھا، اس نے علماء کی صفوں سے ہی بہت سے متبعین کو اپنی جانب کھینچ لیا، جنہوں نے یہ جان لیا تھا کہ تصوف کو اس کی زیادتیوں اور غلط رویوں سے نجات دلانے کی واحد امید یہی تھی کہ اسے سنجیدگی سے لیا جائے۔ اسلام کے مؤخر قرون وسطی میں یہ ایک نارمل طریق عمل بن گیا کہ تصوف کے تزکیہ و تطہیر اور استغراق کے راستے کو حدیث، قانون اور الٰہیات کے نارمل راسخ العقیدہ شعبوں کے ساتھ ملا دیا جائے۔

ابن عربی کے وحدت پرستانہ عقیدے کے غیر معتدل عقلی اور روحانی نتائج پر تنقید اس سے پہلے خود تصوف کے اندر ہی شروع ہو چکی تھی۔ ایک مشہور صوفی سمنانی (م ۷۳۶ھ/ ۱۳۳۶ء) نے ان پر یہ الزام لگایا تھا کہ انہوں نے خدا کو دنیا کے ساتھ خلط ملط کر دیا تھا، اس طرح کہ انہوں نے ذات باری کو انسان کے مماثل قرار دیا۔ یہ تحریک شیخ احمد سرہندیؒ (م ۱۰۳۴ھ/ ۱۶۲۵ء) کی تعلیمات میں عروج کو پہنچی، جو اصلاح یافتہ تصوف کے ایک غیر معمولی ہندوستانی نظریہ ساز تھے۔ سرہندی نے جو نقشبندی سلسلے کے ایک باعمل صوفی تھے، اعلان کیا کہ وحدت الوجود کا تجزیہ اگرچہ بطور تجربے کے حقیقی ہوتا ہے، لیکن صوفی کے ارتقا کی آخری منزل نہیں ہے۔ انہوں نے پھر اپنا عقیدہ مرتب کیا جس کا مقصد مذہب میں اخلاقی امتیازات کی حقیقت کے ساتھ انصاف کرنا تھا اور اسے انہوں نے اپنے مریدوں کے نام متعدد خطوط لکھ کر پھیلایا، جو ہندوستان اور ایشیائے کوچک میں دور دور تک بسے ہوئے تھے۔ صوفیانہ محاذ سے ابن تیمیہؒ کی تعلیم سے اتفاق کرتے ہوئے انہوں نے بتایا کہ صوفیانہ 'حقیقت' جو اس

قدر عام انداز میں شریعت کی ضد ہے اصل میں خود شریعت کی زندگی کی بنیاد ہے۔

سرہندیؒ کی تحریک برصغیر میں کافی بااثر تھی، اور ماہر فن صوفیہ کے حلقوں میں تضاد کے رجحانات کا توڑ کرنے میں کافی حد تک کامیاب۔ تاہم اس گروہ کی کوششوں کے باوجود بہت سے ذہنوں کے لیے وحدت الوجود کی جو کشش تھی وہ ناقابل مزاحمت تھی۔ ہندوستان میں خاص طور پر یہ صورت حال موجود تھی، ہندوؤں کے ان وحدت الوجودی اثرات کی وجہ سے جن کا اسلام کو سامنا تھا۔ کسی حد تک یہی اثرات تھے جنھوں نے مغل شاہنشاہ اکبر کو دسویں صدی ہجری (سولھویں صدی عیسوی) میں ایک تطبیقی مذہب (دین الٰہی) کا اعلان کرنے پر آمادہ کیا اور اسے ریاست کا مذہب قرار دینے کی کوشش کی (جس کے خلاف سرہندی کی سربراہی میں اٹھنے والی تحریک ایک کامیاب ردعمل تھی)۔ چنانچہ اس دوسری صوفیانہ تحریک کے مقاصد میں یہ بات شامل تھی کہ وہ صوفیانہ عرفان کے وحدت پرستانہ ڈھانچے کو شریعت کے اخلاقی تقاضوں کے ساتھ آمیز کرے۔ اس طرح کی فکر کے سب سے ممتاز نمائندے شام کے عبدالغنی نابلوسی (م ۱۱۴۴ھ/ ۱۷۳۱ء) اور ہندوستان کے شاہ ولی اللہ دہلوی (م ۱۱۷۶ھ/ ۱۷۶۲ء) تھے۔ صوفی عقیدے کی ایک اسی طرح کی نئی تعبیر، جو وحدت الوجودیت سے اپنا تعلق پرزور طریقے سے توڑے ڈالتی تھی مالی کے مجمع الجزائر میں نورالدین ابن محمد الرانیری (م ۱۰۷۷ھ/ ۱۶۶۰ء) نے انجام دی۔ یہ صوفی علمائے الٰہیات، اپنے اپنے عمومی مقاصد میں صوفیانہ جانب سے راسخ العقیدہ کلامی سطح پر ابن تیمیہ کی ترکیبی روح سے مشابہت رکھتے ہیں۔ ان کوششوں کا ایک قابل ذکر اثر اسلامی الٰہیات کے کردار کو اس کے روایتی مدرّسانہ قالب سے بدل کر ایک زیادہ صحیح قسم کے عقلیاتی اور نظری قالب میں لے آنے کا تھا۔ یہ مقصد ان لوگوں نے پورا کیا جو پیشہ ور صوفی تھے، لیکن جن کی راسخ الاعتقادی اسی طرح شک وشبہ سے بالاتر تھی۔ یہ چیز ہمیں بنیادی طور پر اسلام کے اس ہمہ گیر جینئس کی ایک روشن مثال مہیا کرتی ہے۔ مسلسل تناؤ کی کیفیتوں اور چیلنجوں کا ایک وسیع نظارہ اور اسی طرح ان پیہم کوششوں کا منظر جو تناؤ کی ان صورتوں کو حل کرنے اور ان چیلنجوں کا ترمیم، موافقت اور انجذاب کے طریقوں سے مقابلہ کرتی ہیں۔

باب۹

صوفیانہ تنظیمیں

تصوف اور عوامی مذہب ـــــ صوفی سلسلے ـــــ انجام

تصوف اور عوامی مذہب (Popular Religion)

جس طرح تصوف کا عقیدہ اور عمل ابتدائی پارسائی اور واعظوں کی کارگزاری سے ابھر کر سامنے آیا، اسی طرح عوامی مذہب کی تحریک کا بھی جو پانچویں صدی ہجری (گیارھویں صدی عیسوی) سے آگے پوری مسلم دنیا میں حیران کن تیزی کے ساتھ صوفیانہ سلسلوں کی صورت میں پروان چڑھی، براہ راست تعلق صوفیانہ دبستانوں کے عقائد سے ہے۔ تصوف کے مقاصد اور اس کے وسیع تر طریق کار کی ابتدائی نشوونما اور تشکیل انفرادی صوفیہ کے ہاتھوں انجام پائی تھی، جو مریدین کے محدود اور مخصوص حلقوں کا مرکز ہوتے تھے۔ یہ حلقے اپنے مختلف نظریات کے ساتھ بجا طور پر صوفی دبستان کہلائے جا سکتے ہیں، جن کے اہم صوفیانہ عقائد کو پانچویں صدی ہجری (گیارھویں صدی عیسوی) کے صوفی علی ہجویریؒ نے (جن کا مزار لاہور میں مرجع عقیدت ہے) اپنی کتاب ''کشف المحجوب'' میں مدوّن کیا ہے۔

تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) کے وسط میں تصوف کی بغداد اور دوسرے مقامات پر کھلے عام تعلیم دی جانے لگی۔ عوام کے اندر اس کی جو بے پناہ کشش پیدا ہوئی اس کے لیے متعدد مذہبی معاشرتی اور سیاسی عوامل ذمہ دار ہیں۔ اولاً تصوف نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ اپنے باصلاحیت افراد کو سیدھا خدا کے ساتھ اتحاد کی منزل تک لے جا سکتا ہے۔ ایسا نظریہ جسے راسخ العقیدہ علماء نے رد کر دیا۔ اس مقصد کی مذہبی کشش اتنی طاقتور تھی کہ وقت

گزرنے پر تصوف مذہب کے اندر ایک اور مذہب بن گیا جس کے تصورات کا ایک مخصوص ڈھانچا تھا، اپنے معمولات تھے اور اپنی تنظیم تھی۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے تصوف نے ایک صاف ستھرا اور ٹھوس طریقہ پیش کیا جس کے مطابق ایک نو وارد یا سالک راہِ طریقت ایک منزل سے دوسری منزل تک لے جایا جاتا تھا، یہاں تک کہ وہ اپنی انسانیت سے آزاد ہو جاتا اور الوہی صفت اختیار کر لیتا۔ تاہم اس کے باوجود کہ تصوف عموماً اپنے اعلیٰ مقاصد اور اخلاقی ضابطوں کا ٹھیک طرح اظہار کرتا، اس تحریک کے مقبول رہنما اس بنیادی اخلاقی خطرے کی طرف سے بتدریج کم سے کم حساس ہوتے چلے گئے، جو خدا تک پہنچنے کے اداریتی (institutionalized) اور پیشہ ورانہ طریقے میں مضمر تھا۔ لیکن اس کا سحر ایسا پرکشش اور ناقابل مزاحمت تھا کہ علماء کی اعتدال پرور آواز نے بھی بتدریج اپنا اثر کھو دیا اور راسخ العقیدہ اسلام نے بالآخر آٹھویں صدی ہجری (چودھویں صدی عیسوی) میں ہتھیار ڈال دیے۔ لیکن صوفیانہ تحریک کے پھیلنے میں مذہبی ترغیب ہی واحد عامل نہیں تھا۔ اس کا معاشرتی سیاسی عمل اور بعض اوقات خصوصی طور پر اس کا احتجاجی عمل مذہبی ترغیب سے بھی زیادہ طاقتور تھے۔ تصوف نے اپنی منظم رسومات اور مجالس کے ذریعے معاشرتی زندگی کا ایسا نمونہ پیش کیا جس نے خصوصیت کے ساتھ غیر تعلیم یافتہ طبقوں کی معاشرتی ضروریات کو پورا کیا۔ کسی اور چیز سے زیادہ یہی بات اُن بستیوں میں دیہی سلسلوں کی ہر طرف کامیابی کی وجہ بتاتی ہے، جو شہری زندگی کے متمدن اثر سے دور تھیں۔ یہ بات اُن سلسلوں کے ساتھ خاص تھی جو غناء، رقص اور دوسری بے مہار رنگ رلیوں کی رسومات میں بہت آزادی سے حصہ لیتے تھے۔ انہی معاشرتی مذہبی طریقوں کے ذریعے ہی تصوف کا تعلق منظم پیشہ ور گروہوں کے ساتھ قائم ہوا۔ یہ قرون وسطیٰ کے ترکی میں سب سے نمایاں صورتِ حال تھی جہاں تصوف کی تحریک کا بہت قریبی تعلق پیشہ ورانہ انجمنوں اور ینی چری (Yenicheri) کی فوجی تنظیم کے ساتھ قائم کیا گیا۔ ہنر مندوں اور دستکاروں کے تمام منظم پیشوں کا رشتہ کسی نہ کسی ولی کے ساتھ جوڑا گیا اور اس طرح اس کی روحانی سرپرستی حاصل کی گئی۔ اس طرح کی انجمنیں اس نقطہ نظر سے قرونِ وسطیٰ کے یورپ کی انجمنوں کے ساتھ کافی مشابہت رکھتی ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ صوفیانہ تنظیمیں ریاست کی حاکمیت کے خلاف ایک طرح کی روک تھیں، خاص طور پر پانچویں صدی ہجری (گیارھویں صدی عیسوی) سے جب اسلامی دنیا کی سیاسی وحدت ٹکڑے ٹکڑے ہونے لگی تھی اور اپنی جگہ اس نے ان عوام کو دے دی تھی جو آمرانہ اور مطلق العنان سلطانوں کے سامنے

ہمیشہ غیر محفوظ ہی رہے۔

ان آمروں اور سلطانوں کی حاکمیت کو علماء نے بھی یہ سمجھ کر تسلیم کر لیا تھا کہ وہ افراتفری اور لاقانونیت کے مقابلے میں کمتر خرابی تھی۔ چنانچہ تصوف نے اپنی منظم صورت میں سیاسی ظلم کے خلاف احتجاج کا کام بھی کیا۔ یہ صورتِ حال قرون وسطیٰ کے ترکی میں اور جدید دور میں شمالی اور مغربی افریقہ اور سوڈان میں زیادہ نمایاں رہی۔ ترکی میں تصوف کی تحریک ساتویں صدی ہجری (تیرھویں صدی عیسوی) سے (جب ایک شیخ بابا الیاس نے سلجوق سلطان کے خلاف بغاوت کی تھی) گیارھویں صدی ہجری (سترھویں صدی عیسوی) تک ریاست کے خلاف متعدد بغاوتوں کے ساتھ وابستہ رہی ہے۔ افریقہ میں جیسا کہ ہم آگے دیکھیں گے، مختلف قسم کے صوفی سلسلوں نے یورپی استعماری طاقتوں کے نفوذ کے خلاف مسلسل ایک فوجی مزاحمت کھڑی کیے رکھی ہے۔

یہ بھی نہیں سمجھنا چاہیے کہ تصوف کی تحریک کو علماء سے جو بے رغبتی تھی وہ صرف مذہبی بنیادوں پر تھی، اس لیے کہ علماء بطور ایک طبقے کے ریاست کے ساتھ بہت قریب سے جڑے ہوئے ہوتے تھے۔ قانون جسے نافذ کرنا ریاست کا فرض تھا وہ علماء کا تشکیل دیا ہوا مذہبی قانون تھا۔ علماء بھی ریاست کے کارندے تھے، اس لیے کہ وہ اس قانون پر عمل درآمد کرنے کے ذمہ دار تھے۔ چنانچہ عام ذہنوں میں علماء اور اسلام جس کے وہ نمائندے تھے، لازماً ریاست کے مددگار سمجھے جاتے تھے۔ عام تصوف کے، خاص طور پر مؤخر قرونِ وسطیٰ میں، جارحانہ رویے کا اگر احتیاط سے تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ اسی صورت حال سے پیدا ہوا تھا، نہ کہ اس امیرانہ وضع سے جو راسخ العقیدہ تعلیمی نظام اور اداروں نے عوام کی نگاہوں میں اپنے عقلی اور مخصوص مزاج کی وجہ سے اختیار کر لی تھی، اگرچہ اس مؤخر الذکر عامل نے بھی یقیناً ایک اہم رول ادا کیا تھا۔

دوسری صدی ہجری (آٹھویں صدی عیسوی میں اس کی غیر رسمی اور ڈھیلی ڈھالی شروعات سے، جب لوگ اونچی آواز میں قرآن کی تلاوت کرنے کے لیے جمع ہوتے تھے، اس ذِکر (یعنی قرآن کی بعض آیات کے حوالے سے خدا کو یاد کرنے کے عمل) نے آنے والی صدیوں میں ایک مفصل اجتماعی رسم کی صورت اختیار کر لی۔ افریقہ کے صوفی سلسلوں میں خاص طور پر ''ذکر'' کی جگہ عام طور پر وِرد کی اصطلاح نے لے لی ہے۔ چنانچہ ذِکر اور وِرد کے معنی کتاب مقدس کی تلاوت کرنے کے نہ رہے، بلکہ مختصر مذہبی وظیفے کے جس میں عام طور پر

خدا کے ننانوے اسمائے حسنیٰ شامل ہوتے تھے، اور جن کو تسبیح پر مکرر پڑھا جاتا تھا۔ اس سلسلے میں بیعت کی اہم رسم اختیار کی گئی جس سے عموماً ایک غیر اسلامی اصل کا پتا چلتا ہے اور بعض صورتوں میں اس کا ماخذ مسیحی رواج تھے، لیکن اس کے باوجود وہ ایک اسلامی قالب میں ڈھال لی گئی۔ ذیل میں خلوتیہ سلسلے کے ایک شیخ نے بیعت کی جو رسم ادا کی اس کا ایک مختصر سا حال یوں ہے:

... نو آموز مرشد کے سامنے اس طرح بیٹھتا ہے کہ ان دونوں کے گھٹنے باہم جڑے ہوئے ہوتے ہیں۔ مرشد جس نے اپنا چہرہ جنوب کی طرف کر رکھا ہوتا ہے، سورہ فاتحہ کی تلاوت کرتا ہے، اس حال میں کہ اس کا ہاتھ مرید کے ہاتھ پر ہوتا ہے جو اپنی روح اس کے حوالے کر دیتا ہے۔ مرشد مرید سے کہتا ہے میرے ساتھ تین مرتبہ کہو "میں خدائے عزّ وجلّ کی مغفرت چاہتا ہوں" پھر وہ قرآن کی آخری دو سورتوں کی تلاوت کرتا ہے اور پھر اطاعت کرنے کی اس آیت کی کہ "جس نے رسول کی اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی" (النساء ۴:۸۰) پھر مرشد نو آموز کے لیے دعا کرتا ہے، خدا کی بارگاہ میں اس کی سفارش کرتا ہے اور اسے اپنے اس الحاق کے فرائض بجالانے اور ہمیشہ صحیح راہ پر چلنے کی ہدایت کرتا ہے۔"

وجد کی حالت طاری کرنے کے لیے کچھ مزید خارجی امدادی اعمال صوفیانہ معمولات میں داخل کیے گئے۔ تصوف نے جب مقبول عام مذہبی اطوار اور خیالات سے سمجھوتہ کر لیا تو وہ ان کے سامنے بے بس ہو گیا، اور ایسا لگتا ہے کہ ساتویں صدی ہجری کے آخر اور آٹھویں صدی کے آغاز (تیرھویں اور چودھویں صدی عیسوی) تک یہ اس مقام پر پہنچ گیا تھا جہاں سے واپسی ممکن نہیں تھی۔ ان نئے مظاہر میں جو چیز خاص طور پر نمایاں تھی وہ غنا، رقص اور دوسری پرجوش حرکات کو صوفیانہ معمولات میں شامل کرنا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ بڑے قادریہ سلسلے میں موسیقی کو سلسلے کے بانی حضرت عبدالقادر جیلانیؒ کے تیسرے جانشین شمس الدین نے داخل کیا تھا۔ دوسرا سلسلہ رفاعیہ ان اعمال میں اس کثرت سے مصروف ہوتا تھا کہ ان کو "چلّانے والے درویش" کہا گیا۔ چونکہ وہ اپنا ذکر ایک دائرے کی شکل میں کرتے تھے، جس میں ہر حصہ لینے والے کے ہاتھ اپنے پڑوسی کے شانوں پر ہوتے تھے، وہ اپنے جسموں کے اوپر والے حصے کو آگے اور پیچھے ہلاتے تھے اور وجد کے اس لمحے میں سانپوں اور چاقوؤں جیسی چیزوں پر جا گرتے تھے، جو وہاں رکھی گئی ہوتی تھیں۔ ایک اور سلسلہ جبادیہ کا تھا (جس کا آغاز آٹھویں صدی ہجری/ چودھویں صدی عیسوی سے ہوا تھا) جو اپنی داہنی ایڑیوں پر دالان کے

چاروں طرف بند آنکھوں اور کھلے بازوؤں کے ساتھ رقص کرتے تھے اور انہیں ''گھومنے والے درویش'' کہا جاتا تھا۔ کچھ دوسرے زیادہ انتہا پسند سلسلوں میں اس رقص کے ساتھ کپڑے بھی پھاڑے جاتے اور دوسرے صوفیانہ کارنامے مثلاً شیشہ کھانا بھی شامل ہوتے۔ (ایسے اعمال جو منگول حملوں کے لائے ہوئے شامانی اثرات سے منسوب کیے گئے ہیں۔)

عام رواجی مذہب کے اس فینامنا نے تصوف کے پہلو کو مکمل طور پر تبدیل کر کے رکھ دیا، اگرچہ اس نے اس کے خالص مثالی نمونے کو اپنی جگہ سے نہ ہٹایا۔ عملی مقاصد کے لیے اسلامی معاشرہ ایک تناسخ کے عمل سے گزرا۔ اخلاقی ضبط نفس، رفعت اور صحیح قسم کی روحانی روشن خیالی کا ایک طریقہ بننے کی بجائے تصوف خود پر تنویمی عمل کے جذبات اور کشف کے ذریعے ایک صحیح معنوں میں روحانی شعبدہ بازی میں بدل گیا، بالکل اسی طرح جیسے کہ عقیدے کی سطح پر اس کی ایک نیم ہذیانی عارفیت کی صورت میں قلب ماہیت کی جا رہی تھی۔ اس معاملے میں عقیدے اور عمل نے تعامل کیا۔ پانچویں صدی ہجری (گیارھویں صدی عیسوی) تک اولیاء کے معجزات پر ایمان ہر طرف پھیل چکا تھا۔ راسخ الاعتقاد گروہ نے اسے احتیاط کے ساتھ قبول کیا۔ خالص فلاسفہ میں سے بھی اگرچہ فارابی چوتھی صدی ہجری کے نصف اول (دسویں صدی عیسوی) تک معجزات سے مبرا ہے، تاہم ایک صدی بعد ابن سینا کو کم از کم ایسے معجزات قبول کرنے کے لیے ایک عقلی عقیدہ اختراع کرنا پڑا جن کی سائنسی نفسیات سے توجیہہ کی جا سکے۔ خود غزالیؒ کی تجاویز کے زیر اثر ایک ایسا مفصل نظریہ تیار کیا گیا جو روحانی عالموں کے درمیان (جن کا باب ۷ میں ذکر ہوا) ایک ثالث کے طور پر عالمِ امثال کے وجود کا ثبوت دے۔ اس خواب اور سائے کی دنیا کو اب نظریاتی طور پر معجزات کے ذکر اذکار کے لیے ایک موزوں میدان کے طور پر کام کرنا تھا۔ اس نے اور بہت سے صوفی شیوخ کی روحانی ہیجان خیزی نے مل کر ہر طرح کے انحرافات کے لیے راستہ کھول دیا، جن میں ڈھکوسلے بازی کوئی کمتر چیز نہیں تھی۔ توازن سے عاری مجذوب، طفیلی بھکاری، استحصال کرنے والے درویش۔ ان سب نے تصوف کے زمانہ عروج میں دین محمدی کا ہی اعلان کیا۔ اسلام اب روحانی خطا کاروں کے رحم و کرم پر تھا۔

معجزات پر یقین دراصل اولیاء کی روحانی قوتوں کے ایک وسیع تر تصور کا حصہ تھا جو ان کے نمائندہ صوفیانہ کار آزمودہ لوگوں کے ذریعے ابلاغ کیا گیا تھا۔ یہ قوتیں روحانی مرشد سے صادر ہوتی تھیں اور اس کے مریدوں کے روحانی اور مادی مقدروں پر اثر انداز ہوتی

تھیں۔ یہ برکت یا فیض کہلاتی ہیں۔ اس برکت میں دور دراز تک پھیلا ہوا ایمان اولیاء کے مقبروں اور دوسرے تبرکات کی تقدیس اور عبادت کا سبب بنا۔ ان اولیاء کی قبروں پر اب بھی خصوصی سالانہ عرس منعقد ہوتے ہیں، جن کے ساتھ اکثر و بیشتر میلے بھی لگتے ہیں، جو اُن لوگوں کی معاشرتی ضروریات کے ایک صحیح اظہار کا ذریعہ ہوتے ہیں، جو ہزاروں کی تعداد میں دور ونزدیک سے ان میں شرکت کرنے کے لیے آتے ہیں۔ ان تمام معجزات دکھانے والے اولیاء میں عزت وتکریم کے ایک خاص مقام پر عبدالقادر جیلانیؒ (جن کا ذکر آگے آئے گا) فائز ہیں، جنہوں نے صوفیہ کے ماننے والے عام لوگوں کی نگاہ میں خود رسول اکرمؐ کی جگہ لے لی ہے۔

روحانی اور مادی معاملات میں صوفی قائد کا اختیارِ مطلق جو شیخ کہلاتا ہے (ایران اور ہندوستان میں پیر و مرشد، حبشی افریقہ میں مقدم) اس کے پیروؤں پر جو فقیر، درویش یا مرید کہلاتے ہیں یا اخوان جنہیں عام طور پر خوان کہا جاتا ہے اور کبھی کبھی اصحاب، جیسا کہ تیجانی سلسلے میں ... ان سب پر یہ اختیارِ مطلق منظم تصوف کا ایک اہم ترین آئینی اصول ہے۔ اس تحریک میں صرف نادر مستثنیات نے اس نقطہ نظر کا اظہار کیا ہے کہ انسان ایک شیخ کی زندہ بالادستی اور اختیار کو چھوڑ سکتا ہے اگر کوئی پوری طرح قابل رہنما میسر نہ ہو۔ ایک بڑی اکثریت نے ہمیشہ اس بات پر زور دیا ہے کہ ایک زندہ رہنما، اگرچہ وہ نسبتاً ناقص ہو، بالکل ضروری ہے۔ اس طرح تصوف عملاً ہر لحاظ سے شخصیات کا مسلک بن کے رہ گیا۔ ''بے پیر'' کی اصطلاح عام لوگوں کے نزدیک تقریباً بے خدا انسان کے مترادف ٹھہری۔ اس نقطہ نظر کی اصل وجہ یہ خوف معلوم ہوتا ہے کہ رہنمائی کے ایک حقیقی مقام کے نہ ہوتے ہوئے کہیں ایسا نہ ہو کہ ہر شخص خود اپنا روحانی معیار بن جائے۔ چنانچہ خود غزالیؒ کہتے ہیں:

''مرید کو لازماً ایک ہدایت کرنے والے سے رجوع کرنا چاہیے جو اسے سیدھا راستہ دکھا سکے۔ اس لیے کہ ایمان کا راستہ مبہم ہے، لیکن شیطان کے ہتھکنڈے بہت ہیں اور واضح ہیں اور وہ انسان جس کو صحیح راہ پر لگانے والا کوئی شیخ نہیں ہے اسے شیطان اپنے کرتوتوں کی طرف لے جائے گا۔ اس لیے ایک مرید کو اپنے شیخ کے ساتھ اس طرح چمٹا رہنا چاہیے جیسے دریا کے کنارے ایک اندھا آدمی اپنے رہبر کے ساتھ چمٹا رہتا ہے۔ اس پر پوری طرح اعتماد کرتے ہوئے اور کسی معاملے میں بھی اس کی مخالفت نہ کرتے ہوئے اور اپنے آپ کو پوری طرح اس کے پیچھے چلنے کا پابند کرتے ہوئے۔ اسے معلوم ہونا چاہیے کہ اپنے شیخ کی غلطی

سے وہ جو فائدہ حاصل کرتا ہے (اگر شیخ واقعی غلطی کرے) وہ اس فائدے سے بڑا ہوتا ہے جو وہ اپنی راست روی سے حاصل کرتا ہے، اگر وہ راست رو ہے۔''

''تم اپنے شیخ کے ہاتھوں میں اس طرح ہو گے جیسے ایک میت غسل دینے والے کے ہاتھ میں ہوتی ہے۔'' یہ ایک مشہور مقولہ ہے جو اس تعلیم کا خلاصہ ہے اور یہ بات معنی خیز ہے کہ جونہی راسخ الاعتقاد گروہ نے خود اجماع کا در بند کر دیا، اس کے فوراً بعد غسال اور مرد کے اس فلسفے نے مقبولیت حاصل کر لی۔ دراصل اس قانون کے الفاظ کی ہر حال میں پیروی نہ کی گئی اور ایسی مثالیں کم نہیں ہیں جہاں ایک غیر معمولی طور پر لائق مرید اس مقام تک پہنچا کہ اس کے شیخ نے اسے اپنا معلم تسلیم کر لیا۔ اور یہ بھی صحیح ہے کہ تصوف کی تاریخ غیر معمولی ایمانداری اور صحیح معنوں میں اخلاقی عظمت کی شخصیات سے بھری ہوئی ہے۔ تاہم اپنے جیسے ایک انسان کے سامنے کامل روحانی دستبرداری کے عقیدے کے ساتھ اسلامی راسخ الاعتقادی سمجھوتہ نہ کر سکی، جس نے اسے اس وقت بھی رد کر دیا تھا جب راسخ العقیدہ علماء نے احتیاط کے ساتھ اس تحریک میں شمولیت اختیار کی اور اس کی بعض نئی صورتوں میں شریک ہوئے تھے۔ ہم باب ۱۲ اور ۱۳ میں دیکھیں گے کہ مسلمانوں کی مذہبی اصلاحی تحریکوں کے زیر اثر اس رویے کو بڑی حد تک نقصان پہنچایا گیا ہے۔

اونچی روحانی سطح پر تصوف کے لیے دلوں میں پسندیدگی تو تھی ہی، اس کے ساتھ وہ ایسے لوگوں کے عقائد اور اعمال کے ساتھ سمجھوتہ کرنے کا ایک پریشان کن رجحان سامنے لایا، جو یا تو آدھے درجے میں یا بالکل برائے نام سطح پر اسلام میں داخل ہوئے تھے۔ اپنی وسیع المشربی کے دائرے میں جو اس کے اندر شروع سے موجود تھی، اس نے طرح طرح کے ایسے مذہبی رویوں کی اجازت دی جنہیں نومسلموں نے اپنے پچھلے پس منظر سے ورثے میں لیا تھا، افریقہ کی مظاہر پرستی (Animism) سے لے کر ہندوستان کی وحدت الوجودیت تک! ایک مخصوص نوعیت کی صوفی حدیث جس کے مطابق پیغمبرؐ نے کہا تھا کہ ''اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: میں وہی ہوں جو میرا بندہ میرے متعلق سوچتا ہے'' اسے دور دور تک پھیلایا گیا اور ممتاز صوفیہ نے اس کی عجیب و غریب تعبیریں کیں۔ ابن عربی نے اس حدیث سے بہت سے عارفانہ معانی اخذ کیے اور مذہبی صداقت کے اضافی ہونے کی حقیقت پر بہت زور دیا۔ جلال الدین رومی اس کا نقشہ بہت وضاحت کے ساتھ اپنی نظم ''گڈریے کی دعا'' میں کھینچتے ہیں:

''موسیٰ نے راستے میں ایک گڈریا دیکھا جو پکار رہا تھا: اے مالک جو اسی کو چنتا

ہے جسے وہ چاہتا ہے۔ تو کہاں ہے کہ میں تیری خدمت کروں، تمہارے جوتے سیوں اور تمہارے بالوں میں کنگھی کروں۔ میں تمہارے کپڑے دھوؤں، تمہاری جوئیں ماروں اور تمہارے لیے دودھ لاؤں، اے موجب احترام! کہاں ہو، کہ میں تیرے چھوٹے سے ہاتھ کو بوسہ دوں اور تمہارے چھوٹے چھوٹے پاؤں کو دباؤں اور تمہارے چھوٹے سے کمرے کی سونے کے وقت جھاڑ پونچھ کروں۔

یہ احمقانہ الفاظ سن کر موسیٰ نے کہا اے میاں تم کس سے بات کر رہے ہو؟
یہ کیا بک بک ہے، کیا بے حرمتی کی باتیں ہیں اور کیا ہذیان ہے۔
اپنے منہ میں کچھ کپاس ٹھونس دو۔
سچ ہے کہ ایک احمق کی دوستی دشمنی ہے۔ خدائے برتر کو اس طرح کی خدمت کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

گڈریے نے اپنے کپڑے پھاڑ دیے، ایک سرد آہ بھری اور اپنی راہ لے کر جنگل کو چل دیا۔ تب موسیٰ پر وحی اتری: تم نے میرے بندے کو مجھ سے جدا کر دیا ہے۔ تم پیغمبر بنا کر جو بھیجے گئے تھے تو کیا رشتہ جوڑنے کے لیے یا توڑنے کے لیے؟ میں نے ہر شخص کو عبادت کا ایک طریقہ عنایت کیا ہے۔ میں نے ہر شخص کو اظہار کا ایک خاص طریقہ عنایت کیا ہے۔
ہندوستان کا محاورہ ہندوؤں کے لیے بہترین ہے اور سندھ کا محاورہ سندھیوں کے لیے سب سے اعلیٰ ہے۔"

نومسلموں کے مقامی تصورات اور رسومات کے ساتھ سمجھوتہ کرنے کے اس طاقتور رجحان نے اسلام کو متنوع قسم کی مذہبی اور معاشرتی تہذیبوں میں تقسیم کر دیا ہے اور اسے یکسانیت کی اُن قوتوں کے خلاف کر دیا ہے جس کی نمائندگی راسخ العقیدہ علماء کرتے ہیں۔ یہ یکسانیت اور ہم رنگی قائم رہی جب تک اسلام عربی نمونے کی اولیں روح کے موافق رہا۔ چھٹی صدی ہجری (بارھویں صدی عیسوی) سے آگے اسلام کی غیر عربی تعبیرات کے بڑھتے ہوئے رجحان کے تحت، اسلام کا وہ اولیں نمونہ اور کردار جس کے حاملین علماء تھے، اگر پوری طرح ختم نہیں کر دیا گیا تو دبا ضرور دیا گیا۔ ان نئی تعبیرات کا بھرپور عامل وہ تصوف تھا جس نے عرب علاقوں میں اپنے شدید ردعمل کا اظہار کیا۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ تصوف اسلام کے پھیلاؤ کا خاص طور پر اسی سمجھوتے کے طفیل، سب سے بڑا ذریعہ بھی ثابت ہوا۔ ہندوستان، وسطی ایشیا، ترکی اور افریقہ میں یہ لاکھوں لوگوں کو حیران کن تیزی کے ساتھ اسلام کی طرف لے آیا اور یہ

ابھی تک افریقہ میں مذہب تبدیل کرنے کی ایک قوت ہے۔ مزید یہ کہ یہ حقیقت کہ تصوف کا رشتہ سنی اسلام کے ساتھ جوڑ دیا گیا شیعوں کی صفوں میں کافی کمی کا سبب بنی۔ جس چیز نے اسے ممکن بنایا وہ ایک دلچسپ موضوع ہے۔ واقع میں ایسا لگتا ہے کہ تصوف نے جب حضرت علیؓ اوان کے اولین جانشینوں کے لیے دلوں میں ذاتی محبت پیدا کرنے میں مدد کی جن کو اس نے اپنی مرکزی معتبر شخصیات سمجھا، تو وہ شیعیت کا کامیاب حریف بن گیا اور اس مسلک کی عوام میں جو مقبولیت تھی وہ اس سے سلب کر لی اور اس کی جگہ خود کو لا کر بٹھا دیا۔ آٹھویں صدی ہجری (چودھویں صدی عیسوی) سے آگے راسخ العقیدہ اصلاح کی ایک کے بعد ایک لہر اٹھی اور اِن سب کا مقصد تصوف کے ذریعے آئے ہوئے نو مسلموں کو اسلامی تربیت دینا اور اس صورت حال کے فوائد کو مجتمع کرنا تھا۔ یہ ہم اس باب کے تیسرے حصے میں مختصراً دیکھیں گے۔ دریں اثنا ہم زیادہ اہم صوفی سلسلوں کا ایک مختصر سروے کریں گے۔

صوفیہ کے سلسلے

اگرچہ صوفیہ کے سلسلے جیسا کہ انہیں ہم جانتے ہیں چھٹی اور ساتویں صدی ہجری (بارھویں اور تیرھویں صدی عیسوی) سے چلے آتے ہیں اس تحریک کا ایک اہم فیچر اس سے بھی پہلے تک جاتا ہے۔ یہ فیچر روحانی اقتدار کا نسب نامہ ہے جسے عام طور پر سلسلہ کہا جاتا ہے جو غالباً اسناد کے اس دارے سے (دیکھیے باب ۳) لیا گیا تھا جسے محدثین نے حدیث کی صحت کی تائید کے لیے قائم کیا تھا۔ چوتھی صدی ہجری (دسویں صدی عیسوی) میں صوفی الخلدی (م ۳۴۸ھ/ ۹۵۹ء) اپنی تعلیم کا سلسلہ نسب حسن بصریؒ (م ۱۱۰ھ/ ۷۲۸ء) تک لے گئے اور وہاں سے صحابی انس بن مالکؓ کے واسطے سے خود رسول اکرمؐ تک۔ بعد کے سلسلے حضرت علیؓ تک جانے لگتے ہیں، اکثر حالات میں حسن بصریؒ کے واسطے سے، لیکن بعض اوقات حضرت علیؓ کی اولاد میں سے ان اشخاص کے واسطے سے جن کی شیعہ تقدیس کرتے تھے۔ یہ سلسلہ نسب کوئی شک نہیں غیر مستند ہے، لیکن اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ غالباً ساتویں صدی ہجری (تیرھویں صدی عیسوی) سے منظم سنی تصوف نے شیعہ اماموں کو اصحابِ اختیار ماننا شروع کر دیا تھا اور اس طرح سے شیعیت کے پیروں تلے سے زمین نکال دی تھی، جسے تصوف کے پھیلنے سے معلوم ہوتا ہے بہت نقصان ہوا۔ تاہم دوسری طرف بائیں بازو کے بعض صوفی سلسلوں پر، مثلاً ترکی کے بکتاشی سلسلے پر، شیعیت اور اس کے باطنی مسلک نے کافی اثر ڈالا ہے۔ شیعہ اماموں

کے اختیار کی طرف لوگوں کے روز افزوں رجوع کے خلاف غالباً ایک جوابی کارروائی کے طور پر نقشبندی سلسے نے اپنا نسب خلیفہ اول حضرت ابوبکرؓ کے ساتھ جوڑا اور سہروردیوں نے اپنا اختیار کا ماخذ خلیفہ ثانی حضرت عمر بن الخطابؓ کو قرار دیا۔

یہ بات بھی نوٹ کرنے کے قابل ہے کہ اسلامی ''طریقت'' اور اس کا عام مغربی ترجمہ Order یا Fraternity بالکل ایک جیسے نہیں ہیں۔ مغربی اصطلاحیں تصوف کے انتظامی پہلوؤں کی طرف اشارہ کرتی ہیں جبکہ لفظ ''طریقت'' اگرچہ منظم تصوف میں یہ اپنے مفہوم میں ایک تنظیم کے ساتھ گندھا ہوا لگتا ہے، دراصل اس صوفیانہ راستے کا نام ہے جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ انسان کو خدا کے ساتھ وصل کی منزل تک پہنچا دے گا۔ چنانچہ ایک طریقت تقابلی طور پر کسی منظم برادارانہ فرقے کے بغیر بھی موجود ہو سکتی ہے۔ اصل میں منظم تصوف کے آغاز سے پہلے طریقت کی صورتیں ہوتی تھیں جو محض صوفیانہ عقائد کے دبستان تھے۔ صوفیانہ سلسلے اپنی ترقی کے مرحلے میں تصوف کے دبستانوں کے اس اولیں مرحلے سے منسلک سمجھے جاتے ہیں اور اس لیے طریقت کی اصطلاح نے اپنا اصل معنی برقرار رکھا ہے، یعنی مثالی طور پر ایک ایسا طریقہ یا راستہ، جس کے عقائدی مضمرات ہوتے ہیں، اگرچہ دوسری طرف رسومات اور ظاہری معمولات کی اہمیت زیادہ ہوتی چلی گئی ہے۔

ایک صوفیانہ حلقے کا محور ظاہر ہے کہ شیخ ہوتا ہے جس کی جائے رہائش یا تعلیم کی جگہ (جو اکثر ایک ہی ہوتی ہیں) جسے زاویہ یا عربی میں رباط، ہندوستان اور ایران میں خانقاہ اور ترکی میں تکیہ کہتے ہیں، اس کے مریدوں کے اجتماع کی روحانی سرگرمیوں کے مرکز کا کام دیتا ہے۔ اس کی رکنیت عموماً دو طرح کی ہوتی ہے۔ باقاعدہ نو واردوں یا قریب ترین حلقے کے ساتھ عموماً رفقاء یا غیر پیشہ ورانہ ارکان کی ایک بڑی تعداد ہوتی ہے جو نئی ہدایات حاصل کرنے کے لیے اس مرکز میں آتے رہتے ہیں۔ بصورتِ دیگر انہیں زندگی کا عام کاروبار جاری رکھنے کی اجازت ہوتی ہے۔ یہ یہی آخری طبقہ ہے جس سے زاویہ کی مالی امداد حاصل ہوتی ہے۔ نو وارد بھی اپنی قابلیت وفاداری اور عقیدت جو وہ ظاہر کرتے ہیں یا تربیت کا عرصہ جو وہ گزار چکے ہوں، ان سب کے پیش نظر مختلف درجات کے ہوتے ہیں۔ لوگوں میں سے ہر ایک کو اس کی اہلیت اور انفرادی ضروریات کے مطابق تلقین کرنا اور ان سے برتنا صوفی شیوخ کا سب سے اہم اور بنیادی اصول ہوتا ہے جو اکثر عملی نفسیات میں کمال کی بصیرت رکھتے ہیں۔ جہاں ایک قابل مرید چند مہینوں یا بلکہ چند ہفتوں میں خرقہ حاصل کرنے اور خلیفہ کے طور پر اپنے

مرشد کے طریقوں کی تعلیم دینے کی اجازت حاصل کر لیتا ہے، وہاں دوسرے نووارد اپنی تربیت کے پہلے مراحل میں اس امر کے پابند بنائے جا سکتے ہیں کہ وہ زاویہ میں ایک طویل عرصہ خدمات انجام دیں، جیسے ایندھن جمع کرنا یا غلہ اکٹھا کرنا یا اجتماعات کے لیے کھانا پکانا وغیرہ۔

مسلم دنیا میں صوفی سلسلوں کی تعداد اتنی زیادہ ہے کہ یہاں بس اتنی گنجائش ہے کہ ان میں سے سب سے اہم سلسلوں کا ذکر کیا جائے اور ان کی نمایاں خصوصیات کا مختصر احوال بتایا جائے۔ مرکز کے ساتھ اتصال میں ڈھیلا ڈھالا پن یا شدت اور رسومات میں تنوع اور رنگارنگی کے علاوہ ان سلسلوں میں عام نقطہ نظر اور وابستگان کی نوعیت اور ترکیب کے اعتبار سے بہت زیادہ اختلافات دیکھنے میں آتے ہیں۔ غیر افریقی سلسلوں کے معاملے میں شہری سلسلوں جن میں پڑھے لکھے اور تہذیب یافتہ لوگ ہوتے ہیں اور گاؤں کے دیہاتی سلسلوں کے درمیان ایک وسیع خط امتیاز کھینچا جا سکتا ہے۔ پھر شہری سلسلوں میں بعض راسخ العقیدہ اسلام کے ساتھ زیادہ قریبی طور پر وابستہ ہوتے ہیں یا دوسری طرف ایک خالص صوفیانہ عقائدی مقصد پر زور دیتے ہیں، اگرچہ قدرتی طور پر تمام شہری سلسے کسی حد تک، کم از کم شریعت کی پابندی کی عملی سطح پر راسخ العقیدہ تعلیمات کے زیر اثر آ سکتے ہیں۔ شمال مغربی اور خصوصاً حبشی افریقہ میں سیاسی رویے کے اعتبار سے اور اس پہلو سے کہ کوئی سلسلہ تشدد پسند ہے یا امن پسند تبدیلیاں دیکھنے میں آتی ہیں۔

ان سلسلوں کے درمیان باہمی تعامل بھی ہوتا ہے اور خاص طور پر بعد کی صدیوں میں، زیادہ تر حالات میں ان کے درمیان امتیاز کا ایک بے لچک خط باقی رکھنا ممکن نہیں رہا۔ کسی ایک فرد کے لیے ایک ہی وقت میں متعدد حلقوں کے ساتھ تعلق رکھنا نہ صرف ممکن ہے، بلکہ ایک بڑے سلسلے کا کوئی زیریں سلسلہ بعض اوقات ایک ایسے روحانی سلسلے کے ساتھ اپنا رشتہ جوڑتا ہے جس میں دوسرے بڑے سلسلے کی روحانی شخصیات آزادانہ ظاہر ہوتی ہیں۔ بلکہ بہت سے حالات میں ایک زیریں سلسلہ بڑے پدری سلسلے کے ساتھ محض برائے نام الحاق رکھتا ہے اور اپنے آپ کو ایک بالکل آزاد راہ پر ڈال دیتا ہے، جس میں وہ پہلے سلسلے کی کچھ رسومات باقی رکھ سکتا ہے، لیکن ساتھ ہی اس میں کچھ نئی اہمیت کا اضافہ بھی کرتا ہے اور بعض اوقات ایک بالکل نئی جہت اس میں داخل کر دیتا ہے۔ چند ایک مستثنیات جو اپنی خاص رنگینیت قائم رکھ سکی ہیں، اگرچہ اپنا خصوصی کردار نہیں، افریقہ میں تیجانیہ اور ترکی میں مولاویہ ہیں۔

(جسے ۱۹۲۵ء میں دبا دیا گیا)

موجودہ صوفی سلسلوں میں سب سے زیادہ پھیلا ہوا اور غالباً سب سے قدیم قادریہ سلسلہ ہے۔ یہ دوسرے ایسے سلسلوں میں سے اکثر پر محراب کی طرح چھایا ہوا ہے، جن کا تعلق اثر کے اعتبار سے اس کے ساتھ کسی نہ کسی طرح جوڑا گیا ہے، بے شک وہ اس کے سلسلہ نسب سے نہ بھی ہوں۔ درحقیقت دوسرے بہت سے سلسلوں کے لیے اس نے اخلاقی زور ڈالنے کے لیے ایک ذریعے (lever) کا کام کیا ہے۔ اس لیے کہ اس کے مزاج میں کچھ نرمی اور خود کو حالات کے مطابق ڈھالنے کی صلاحیت ہے اور اس کے اپنے عُرس اکثر خود مختار یا نیم خود مختار، مسلم دنیا کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک دیکھے جا سکتے ہیں۔

قادریہ سلسلے کا نام عبدالقادر جیلانیؒ کے نام پر ہے جو کیسپئن کے جنوب میں ضلع جیلان کے باشندے تھے۔ وہ ۴۷۰ھ (۱۰۷۷ء) میں پیدا ہوئے اور اٹھارہ برس کی عمر میں بغداد بھیجے گئے جہاں انہوں نے فلسفہ اور حنبلی فقہ پڑھی۔ تصوف میں، کہا جاتا ہے کہ وہ الدباس (م ۵۲۵ھ/ ۱۱۳۱ء) کے مرید تھے۔ ۵۲۱ ہجری (۱۱۲۷ء) میں انہوں نے عامۃ الناس کو وعظ کرنا شروع کیا اور ان کے سامعین میں بتدریج اضافہ ہوتا گیا۔ ۵۲۸ھ (۱۱۳۴ء) میں وہ ایک مدرسہ کے سربراہ بنائے گئے جہاں ان کے پُرزور مواعظ کی طرف اتنی بڑی تعداد میں لوگ کھنچ کر آنے لگے کہ ان کے لیے شہر کے دروازوں کے باہر ایک الگ رباط تعمیر کر کے دی گئی۔ اس طرح وہ اپنے مدرسے میں بھی اور اپنی خانقاہ میں بھی وعظ سنانے لگے۔ وہ ۵۶۱ھ/ ۱۱۶۶ء میں فوت ہوئے۔ ان کی سب سے مشہور تصنیف ''الغنیۃ لطالبی طریق الحق'' (راہِ حق کے سالکین کے لیے کفایت) جس کا مختصر نام ''غنیۃ الطالبین'' ہے۔ جو ان کے مواعظ کا مجموعہ اور مسلم فرقوں کا بیان ہے۔ ان کی تحریریں اپنے مزاج میں راسخ الاعتقاد ہیں، جن میں قرآن کی آیات کی صوفیانہ تفسیر کی گئی ہے۔ ان کی تعلیم کی سب سے اہم امتیازی خصوصیات دنیاداری میں غرق ہونے کی کیفیت سے دل کو اچاٹ کرنا اور خیرات اور انسان دوستی پر زور دینا ہے۔ وہ چاہتے ہیں کہ تمام انسانوں پر جہنم کے دروازے بند کر دیں اور جنت کے دروازے کھول دیں۔ لیکن جہاں شیخ کے معاصرین ان کا نام بڑی عقیدت سے لیتے ہیں اور ان کے وعظ و ارشاد کے بے پناہ اثر کی تعریف کرتے ہیں، جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ بہت سے یہودیوں اور عیسائیوں کو اسلام میں داخل کرنے کا سبب بنا، نیز یہ کہ انہوں نے اپنی مجالس میں روحانی سطح کو بلند کر دیا، وہاں بعد کے بیانات ان کی طرف ہر طرح کے معجزات منسوب کرنے

لگتے ہیں۔ ان کی مقبول عام روایت (legend) آہستہ آہستہ پھیلتی چلی گئی یہاں تک کہ غیر روایتی بے قاعدہ سلسلوں کی عوامی سطح پر اس نے خود آنحضرتؐ کی مذہبی شخصیت کو بھی پس منظر میں بھیج دیا۔

اولیاء کی طرف معجزات کو منسوب کرنے کا فینامنا تصوف کی تاریخ کا ایک بہت دلچسپ باب ہے۔

اس بات کو سچ ماننا چاہیے کہ معجزات کی بہت بڑی تعداد اُس شعوری عمل کے نتائج تھے جو کسی ولی کی یا اس کے نام کے ساتھ جڑے ہوئے سلسلے کا وقار بلند کرنے کے لیے سوچا گیا تھا ... لیکن ایک اہم حقیقت یہ بھی ہے کہ شیخ کے اقتدار مطلق کے اصول پر جتنا طویل عرصہ عمل کیا جاتا، اتنا ہی مریدوں کے عام طبقے میں اطاعت گزاری، بات تسلیم کرنے پر آمادگی اور اثر پذیری کی کیفیت زیادہ ہو جاتی۔ بہت سے حالات میں حقیقت یہ ہے کہ مرید ایسی ایسی کرامات کو جنم دے کر شیخ کی طرف منسوب کرتے کہ شیخ ان سے انکار کر دیتا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ کسی ایسی شخصیت کی طرف معجزات منسوب کرنے کا رجحان جو حاضر و موجود شیخ سے پہلے تھی وہ اس سے بھی زیادہ طاقتور تھا۔ قدماء کی طرف اس طرح کی نسبت وہی سے موجود شیخ اکثر چشم پوشی کر لیتا، اس لیے کہ وہ اگرچہ اپنے لیے کسی معجزے کا دعویٰ نہیں کرتا تھا تاہم اس شخصیت کے ساتھ اس کا قریبی یا دور کے مرید ہونے کا تعلق ضرور تھا۔ اس لیے اس میں اس کی نسبت سے اتنی خوش اعتقادی موجود تھی کہ اس کی طرف نت نئے اور تازہ معجزات منسوب کیے جانے کی حمایت کرے۔ پھر کوئی شک نہیں کہ کچھ دوسرے عامل بھی تھے، جیسا کہ عبدالقادر جیلانیؒ کے معاملے میں جن کے اندر حد درجہ پارسائی اور انسان دوستی تھی اور وہ اپنے مواعظ میں پرزور اخلاص کا اظہار کرتے تھے۔

یہ بات بہت غیر یقینی ہے کہ عبدالقادر جیلانیؒ نے اپنے مریدوں کے قریبی حلقے کی تربیت کے ساتھ ساتھ ایک سلسلہ قائم کرنے کا ارادہ کیا ہو۔ یہ ان کے فرزند ہی تھے جنھوں نے قادریہ سلسلے کے قائم کرنے اور اس کی ابتدائی تشہیر میں مرکزی کردار ادا کیا۔ بغداد کا مرکزی نوات (nucleus) جس کا انتظام ابھی تک جیلانی کی اولاد میں سے ایک شخص کے ہاتھ میں ہے، مغرب کی طرف شمالی افریقہ اور پھر حبشی افریقہ میں پھیل گیا۔ ادھر مشرق میں ہند چینی تک اور شمال میں ترکی تک چلا گیا۔ صوبائی حلقوں کا مرکز کے ساتھ الحاق ڈھیلا ڈھالا ہے اور اس کی سب سے اہم مالی امداد برصغیر ہند و پاکستان سے آتی ہے۔ یہ اس سے ظاہر ہے کہ بغداد

میں جو رہنما ہیں وہ اردو زبان کا ایک کاروباری علم ضرور رکھتے ہیں۔ اس صدی کے شروع میں قادریہ سلسلہ سینیگال میں احمد وبنبا کے ہاتھوں ایک نئے سلسلے میں بدل گیا جس نے اسے ایک بالکل نئی جہت دے دی۔ نیا سلسلہ جس کا نام مریدیہ ہے "اجنبی" اسلام کی روح کے خلاف اپنی طرز کا افریقی ردعمل ہے اور اس نے نماز اور روزے جیسی بنیادی عبادات کو بھی ترک کر دیا ہے۔

قادریہ سب سے پرامن صوفی سلسلوں میں سے ایک ہے۔ اس کا امتیازی وصف پارسائی اور انسان دوستی ہے۔ یہ مزاج انہی شیخ کا پیدا کردہ ہے جن کے ساتھ یہ وابستہ ہے۔ یہ مجموعی طور پر راسخ الاعتقاد ہے اور زیادہ انتہا پسند عوامی سلسلوں کی بے اعتدالیوں سے احتراز کرتا ہے۔ اس امر میں شک ہے کہ سلسلے کے بانی نے کار خیر اور عدم تشدد پسندی کے علاوہ عقیدے یا عمل کا کوئی بے لچک نظام بھی اپنے پیچھے چھوڑا ہو۔ ذکر کے کلمات مختلف علاقائی تنظیموں میں مختلف ہیں، لیکن ان کے اندر کوئی چیز غیر روایتی نہیں ہے، اس لیے کہ وہ عموماً قرآن کی آیات اور جملوں سے ہی مرتب کیے جاتے ہیں۔ ایک نمائندہ ذکر یہ ہے "میں رب العزت سے معافی کا خواستگار ہوں" "سبحان اللہ! اے رب ہمارے آقا محمدؐ اور اس کی آل اور اصحاب پر درود وسلام بھیج" "کوئی معبود نہیں سوائے اللہ کے" پہلے تین جملے سو مرتبہ پڑھے جاتے ہیں، جبکہ آخری جملہ پانچ سو دفعہ دہرایا جاتا ہے۔ کچھ دوسری لمبی دعائیں بھی ہیں جنہیں وِرد یا حزب کہا جاتا ہے۔

ایک اور بھی زیادہ شائستہ لیکن اس سے کمتر پھیلا ہوا سلسلہ، سہروردیہ، عمر السہروردی کے صوفیانہ عقیدے سے نمو پذیر ہوا (یہ یحیٰی سہروردی سے مختلف ہیں جو اشراق کے فلسفی تھے، جن پر باب ۷ میں بات ہوئی) جو ایران میں زنجان کے قریب ۶۳۲ھ (۱۲۳۶ء) میں فوت ہوئے۔ یہ سلسلہ صرف افغانستان میں اور برصغیر ہندو پاکستان میں پایا جاتا ہے۔ اپنی تصنیف "عوارف المعارف" (اندرونی حقیقتوں سے آگاہی) کے ذریعے سہروردی نے اپنے نام سے وابستہ سلسلے کے باہر تصوف پر کافی اثر ڈالا ہے۔ خاص طور پر مشہور ان کا ذکر کا طریقہ ہے جو انوار کے اوپر چڑھتے ہوئے سلسلہ مدارج میں خدا کے مختلف ناموں کے گرد بُنا گیا ہے۔ لطائف سبعہ (سات مخفی روحوں) کے تقابل میں اور اس کا اظہار ایک ایسے ذخیرہ الفاظ میں کیا گیا ہے جو قرآن سے مستعار لیا گیا ہے۔

۱۔ روحِ امارہ کا ذکر: "لا الٰہ الا اللہ" (ایک لاکھ دفعہ دہرایا جاتا ہے) اس نور کا

رنگ نیلا ہے۔

۲۔ روحِ لوّامہ کا ذکر: ''اللہ'' (ایک لاکھ دفعہ) اس نور کا رنگ زرد ہوتا ہے۔

۳۔ روحِ مُلہم کا ذکر: ''ھُو'' (نوے ہزار دفعہ) اس نور کا رنگ سرخ ہے۔

۴۔ روحِ مُصمت کا ذکر: ''الحیّ'' (ستر ہزار دفعہ) اس نور کا رنگ سفید ہے۔

۵۔ روحِ مطمئنہ کا ذکر: ''الربّ'' (نوے ہزار دفعہ) اس نور کا رنگ سبز ہے۔

۶۔ روحِ مسرور کا ذکر: ''الرّحمان'' (پچھتر ہزار مرتبہ) اس نور کا رنگ سیاہ ہے۔

۷۔ روح متکامل کا ذکر: ''الرحیم'' (ایک لاکھ مرتبہ) اس نور کا کوئی خاص رنگ نہیں، لیکن یہ تمام مذکورہ بالا رنگوں میں واقع ہے۔

اسی عقیدے سے ہی تیرھویں صدی عیسوی میں سنوسیہ سلسلے نے اپنا ''ساٹھ ہزار انوار'' کا نظریہ اخذ کیا۔ سہروردی سلسلہ اپنے آپ زیادہ دور تک نہ پھیلا۔ اس کی وجہ غالباً اس کا سخت گیر روحانی انضباط تھا۔ لیکن آٹھویں صدی کے اواخر (چودھویں صدی عیسوی) میں اس نے ایک اہم روایت پسند سلسلے خلوتیہ کو متاثر کیا، جس کی بنیاد ایران میں عمر الخلوتی (م ۸۰۰ھ/ ۱۳۹۸ء) نے رکھی۔ یہ سلسلہ جو اپنے سخت ڈسپلن کی وجہ سے مشہور تھا (خلوتی کے معنی ہیں گوشہ گیر) ترکی میں پھیلا اور بارھویں صدی ہجری (اٹھارویں صدی عیسوی) میں مصر اور شرقِ اوسط میں متعارف کرایا گیا۔ اسی صدی کے اواخر میں خلوتیہ سلسلے کے ایک مرید نے شمال مغربی افریقہ میں نئے تیجانی سلسلے کی بنیاد رکھی جس کا ہم آگے ذکر کریں گے۔ خلوتیہ سلسلے کی بھی اس کے اندر کئی شاخیں ہوئیں، اور اس نے خاص طور پر راسخ العقیدہ علماء کی تائید اپنے لیے حاصل کی۔

عبدالقادر جیلانیؒ کے ایک کم عمر معاصر احمد الرفاعی (م ۵۷۸ھ/۱۱۸۲ء) نے عراق کے صوبے بصرہ میں ایک اور اہم صوفی سلسلے کی بنیاد رکھی جو اُن کی نسبت سے رفاعیہ کہلایا۔ ہم اس باب کے پہلے حصے میں اس سلسلے میں کیے جانے والے ذکر اور دوسری رسومات کی غیر معتدل صورتوں کا جائزہ لے چکے ہیں۔ یہ سلسلہ مصر، ترکی اور جنوب مشرقی ایشیا کے کچھ حصوں میں پھیلا۔ عثمانی سلطان عبدالحمید کے زمانے میں قسطنطنیہ میں رفاعی سلسلے کے سربراہ عبدالہدیٰ نے اس سلسلے کو پھر سے زیادہ یکجا طریقے پر منظم کیا اور سلطان کی وحدتِ اسلامی کے پروپیگنڈے کو امداد مہیا کی۔ بعض مصنّفین خصوصاً Depont اور Coppolani اپنی کتاب Les Conferies Religieuses Musulmanes میں رفاعی کو عبدالقادر جیلانیؒ کا

مرید اور بھانجا بتاتے ہیں اور ان کے سلسلے کو قادریہ کی ایک شاخ قرار دیتے ہیں۔ تاہم کوئی ابتدائی قابلِ اعتماد شہادت اس بات کی نہیں ملتی کہ ان دونوں میں خون کا کوئی رشتہ تھا اور یہ روایتی کہانی غالباً اس وقت وجود میں آئی جب ان دونوں ولیوں کی عراق میں بہت تعظیم وتکریم ہونے لگی۔ نہ اس امر کی کوئی شہادت ہے کہ قادریہ کا رفاعی پر کوئی اثر تھا، بلکہ قادریہ رفاعی کے انتقال کے کافی عرصہ بعد تک ابھی سلسلہ ہی نہیں بنا تھا۔

تصوف کی دنیا میں مقبول عام کہانی (legend) کو موافق فضا میسر آتی ہے اور تعلقات مبہم ہو جاتے ہیں، اس لیے کہ مریدی عام طور پر خالصتاً روحانی تجربے پر مبنی ہوتی ہے، بغیر کسی واقعی تاریخی حقیقت کے اور شاید اسے صرف جعلی سلسلہ نسب کا سہارا حاصل ہوتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے یہی صورتِ حال احمد البدوی (م ۶۷۵ھ/ ۱۲۷۶ء) کے بدویہ یا احمدیہ سلسلے کے معاملے میں پیش آئی، جن کی صدیوں تک مصر میں سب سے بڑے ولی کے طور پر تعظیم کی گئی ہے۔ ایک رویا میں انہیں عراق بلایا گیا جہاں وہ ۶۳۳ھ (۱۲۳۶ء) میں سفر کر کے گئے، مختلف صوفیہ کے مقبروں کی زیارت کی، جن میں عبدالقادر جیلانیؒ اور رفاعیؒ کے مزار بھی شامل تھے اور مصر واپسی پر خود اپنا سلسلہ قائم کیا جو مصر میں سب سے زیادہ مقبول دیہی سلسلہ ہے۔ بدوی اس طرح کے عجیب وغریب عمل کرتے رہتے جیسے ستارہ شناسی اور طویل عرصہ لوگوں سے بات کرنے سے اجتناب۔ ساتویں صدی ہجری (تیرھویں صدی عیسوی) میں جب لوئی نہم نے مصر پر حملہ کیا، تو حملہ آور صلیبیوں کے خلاف عوامی مزاحمت کھڑی کرنے میں انہوں نے بہت نمایاں کردار ادا کیا۔ چنانچہ عوام کے ذہنوں میں ان کا سب سے بڑا کام قیدیوں کو چھڑانے کا ہے۔ اپنے معمولات میں بدویہ سلسلے کے لوگوں نے قبل از اسلام مصری مذہب کے کچھ عناصر اپنے اندر جذب کر لیے ہیں۔ زیریں مصر میں دوسرے دو ہردلعزیز سلسلے دسوقیہ اور بیومیہ اسی بدوی سلسلے کی شاخیں ہیں۔

یہی حال سعدالدین (م ۷۰۰ھ/ ۱۳۰۰ء) کا ہے جن کے متعلق خیال ہے کہ وہ دمشق کے سعدیہ (یا جباویہ) حلقہ مواخات (بھائی چارے) کے بانی ہیں، جس کے ابتدائی حالات پر ابہام کی دھند چھائی ہوئی ہے۔ لیکن کہا جاتا ہے کہ یہ سلسلہ مصر اور ترکی میں اپنے مبینہ بانی کی زندگی میں ہی پھیل گیا تھا۔ ہم اس سلسلے کے بعض اعمال کی طرف اشارہ کر چکے ہیں جنہیں W. Lane نے اپنی کتاب Manners and Customs of the Modern Egyptians میں بیان کیا ہے۔

شمال مغربی افریقہ میں، بربر اور حبشی قبائل میں اسلام کا کچھ سیاسی مضمرات کے ساتھ نفوذ دراصل تصوف سے قریبی وابستگی کے ساتھ واقع ہوا۔ چھٹی صدی ہجری (بارھویں صدی عیسوی) میں مہدی ابن تومرت کے تحت الموحد خاندان (الموحدون) اپنے سے پہلے المراود (المرابطون) خاندان کا جانشین ہوا، جنہوں نے پانچویں صدی ہجری (گیارھویں صدی عیسوی) میں اسلام کے پھیلاؤ کے لیے ایک راسخ الاعتقاد جہادی تحریک چلائی تھی۔ ابن تومرت نے اشعری الٰہیات کو تصوف کے ساتھ شامل کر لیا۔ شمالی افریقہ میں تصوف کے لیے ترسیل حرارت کا سب سے اہم نقطہ Tlemcen کے ابو مدین تھے۔ مُرسیہ کے نامور وحدت الوجودی عارف ابن عربی جن کا پچھلے باب میں مختصراً ذکر ہوا ان ابو مدین کے مرید کے ایک مرید تھے۔ جن کا سارا زور معلوم ہوتا ہے دنیا کی کم سے کم پروا کرتے ہوئے ذات خداوندی میں استغراق پر تھا۔ شاذلیہ کا سلسلہ ابو مدین کے ایک دوسرے مرید کے مرید ابوالحسن الشاذلی (م ۶۵۶ھ/ ۱۲۵۸ء) کے نام کے ساتھ وابستہ ہے۔

ایسا لگتا ہے کہ شاذلی نے کوئی خاص صوفیانہ عقیدہ نہیں بہم پہنچایا تھا، کجا کہ وہ کوئی علیحدہ صوفی سلسلہ قائم کر پاتے۔ ان کی تعلیم کا مزاج معلوم ہوتا ہے عام طور پر راسخ الاعتقادانہ تھا (انہوں نے غزالیؒ کے مطالعے کی سفارش کی تھی) خدا کے ساتھ دلی تعلق پر اصرار کے ساتھ! کہا جاتا ہے کہ انہوں نے خصوصیت کے ساتھ رہبانیت کی حوصلہ شکنی کی تھی اور اپنے پیروؤں کو اپنے دنیادارانہ پیشے ترک کرنے سے منع کیا تھا۔ ان کی تعلیم کے پانچ نکات اس طرح سے بتائے جاتے ہیں: (۱) خدا کا خوف باطن میں بھی اور ظاہر میں بھی (۲) قول و فعل میں رسول اکرمؐ کی سنت کا التزام (۳) انسانوں سے بیزار رہنا خوشحالی میں بھی اور برے حالات میں بھی (۴) چھوٹے اور بڑے معاملات میں خدا کی رضا کو تسلیم کر لینا (۵) خوشی اور غم میں خدا کی طرف رجوع کرنا۔ اگرچہ شاذلی نے کوئی لکھی ہوئی تصنیف نہیں چھوڑی، ان کے مرید الکوینڈرین ابن عطاء اللہ (م ۷۰۹ھ/ ۱۳۰۹ء) نے جو عالمِ الٰہیات ابن تیمیہؒ کے کٹر مخالف تھے، اپنے مرشد کے حکیمانہ اقوال کا ایک مجموعہ (الحِکَم) تیار کیا۔ یہ اقوال جن پر شیخ الرندی (م ۷۹۶ھ/ ۱۳۹۴ء) نے تبصرہ کیا ہے، اس سلسلے کی بڑی صوفیانہ نصابی کتاب ہے، جو جنوب مشرقی ایشیا میں بھی پھیلائی جا چکی ہے۔ شاذلی سلسلے نے بڑی تعداد میں خود بھی اور قادریہ سلسلے سے مل کر بھی، بہت سی شاخوں کو جنم دیا۔ نویں صدی ہجری (پندرھویں صدی عیسوی) میں مراکش میں ایک اصلاح یافتہ شاذلی سلسلہ جس کا نام الجزولیہ تھا وجود میں آیا۔ اس مؤخر الذکر

سلسلے کی ایک شاخ ''اساویہ'' ہے، جس میں ایک رسم تلوار سے زخم لگانے کی ہے۔ دوسری شاخ مراکش کی راسخ العقیدہ خرقاویہ ہے۔ شاذلیہ سلسلہ اگرچہ مشرقی سوڈان کے اندر تک چلا گیا تھا تاہم مغربی افریقہ کے ممالک پر اس نے اپنا کوئی اثر نہیں چھوڑا۔

ایک اور خاص طرح کا افریقی، لیکن زیادہ تر قریبی زمانے کا صوفی سلسلہ تیجانیہ ہے جس کی بنیاد پہلے زمانے کے ایک خلوتی مرید احمد التیجانی (م ۱۲۳۰ھ/ ۱۸۱۵ء) نے فیض میں رکھی۔ اس سلسلے نے رسومات کو بڑی حد تک سادہ بنا دیا اور زیادہ زور راست طور پر اچھی نیت اور اچھے اعمال پر دیا۔ یہ بات لوگوں کا مذہب تبدیل کرنے میں اس کی فوری کامیابی کا باعث بنی اور اس سلسلے میں اس نے بعض اوقات ایک زیادہ تشدد پسندانہ نقطہ نظر پیدا کیا۔ یہ سلسلہ روحانی اور جسمانی کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتا۔ اس نے الجزائر میں تو فرانسیسی استعماری حکومت کے ساتھ اچھے تعلقات رکھے ہیں، لیکن مراکش میں اس نے غیر ملکی تسلط کے خلاف عملی مزاحمت کی ہے۔ مراکش سے یہ سلسلہ تیرھویں صدی ہجری (انیسویں صدی عیسوی) میں محمد ابن مختار (م ۱۲۴۵ھ/ ۱۸۳۰ء) کی تبلیغ سے فرانسیسی مغربی افریقہ میں پھیلا اور الحاج عمر تل (جو ۱۲۷۰ھ/ ۱۸۵۴ء میں لڑتے ہوئے مارے گئے) اسے فرانسیسی گنی میں لے گئے۔ مسلمان بنانے کی یہ مہم خصوصیت کے ساتھ بے دین لوگوں کے خلاف تھی، لیکن یہ حریف قادریہ سلسلے کے خلاف بھی تھی۔ موجودہ صدی میں شیخ حملہ نے تیجانی مسلک میں نئی طاقت پھونکنے کی کوشش کی اور اپنے سلسلے کو مرد کی آزادی کی بنیاد پر منظم کیا، جس کے لیے انہوں نے بعض غیر روایتی عناصر مثلاً نمازوں میں کمی اور قبلہ کی تبدیلی وغیرہ کو جمع کیا۔ وہ فرانسیسی حکومت کے ہاتھوں گرفتار ہوئے اور (۱۹۴۳ میں) جلاوطنی میں فوت ہوئے۔

مقبول عام تصوف کے ذریعے بربر اور افریقی قبائل کے مظاہر پرستی کے عقائد اور رسومات نے افریقہ میں اسلام پر اپنی صورت مسلط کر دی ہے۔ بربروں کا مرابط یا حبشی مسلمان کا مقدس انسان یا مذہبی رہنما (الفا) قبل از اسلام کی حبشی اشیاء پرستی (Fetishism) کے مقدس انسانوں اور جادوگروں کے مسالک کا ایک لازمی تسلسل ہے۔ مشرقی ایشیا کے ذریعے اسلام جب پھیلا تو وہ شامانیت کے اسی طرح کے مظاہر پرستانہ مسلک کے ساتھ قریبی رابطے میں آ گیا۔ وسطی ایشیا میں ابتدائی صوفیانہ برادریوں کی شروعات کی تاریخ جو بالآخر ایک طرف ترکی تک اور دوسری طرف مشرق، جنوب اور جنوب مغربی ایشیا تک پھیل گئے، اب تک غیر یقینی ہے۔ احمد یساوی (م ۵۶۲ھ/ ۱۱۶۷ء) جو یوسف الہمدانی (م ۵۳۴ھ/ ۱۱۴۰ء) کے ایک

مرید تھے جن کا ایرانی وسطی ایشیائی صوفی حلقے خواجگان سے تعلق تھا، انہوں نے ترکی کے سب سے قدیم سلسلے یساویہ کی بنیاد رکھی۔ اس سلسلے کی خصوصیات، شامانیت کے ایک پس منظر کے ساتھ، مغربی ترکستان میں تشکیل دی گئیں اور پھر انہیں اس کی شاخ بکتاشی سلسلے کو منتقل کر دیا گیا جس کی ایک بابا بکتاش نے غالباً چھٹی صدی ہجری (بارھویں صدی عیسوی) میں بنیاد ڈالی تھی۔ بکتاشی سلسلہ جو ترکی میں سب سے زیادہ اہم اور مقبول رہی سلسلہ ہے اناطولیہ تک پھیل گیا اور اسے پوری طرح منظم کر کے نویں صدی ہجری کے آخر (پندرھویں صدی عیسوی) میں قائم کر دیا گیا۔ یساویہ اور بکتاشی دونوں سلسلوں کی ایک مشترک خصوصیت یہ تھی کہ ان کی رسومات میں عورتیں بھی شرکت کرتی تھیں۔ بکتاشیہ نے بعض شامانیہ عناصر کو محفوظ رکھنے کے ساتھ ایک طرف شیعی رجحانات اپنا لیے اور دوسری طرف بعض مسیحی افکار اور معمولات! یہ آخری عناصر، کہا جاتا ہے کہ، انہوں نے ان علاقوں کے اب تک موجود پس منظر سے جذب کیے جن کے اندر وہ پھیلے۔ چنانچہ وہ نہ صرف بارہ شیعہ اماموں کو مانتے ہیں، بلکہ خدا، محمد اور علیؓ سے ایک تثلیث بھی قائم کرتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ جہاں انہوں نے مسیحی قوموں کو اپنے اندر جذب کیا، جیسا کہ البانیہ میں، وہاں ایک مرکب مذہب وجود میں آگیا۔ جب وہ ایک نئے رکن کا استقبال کرتے ہیں تو وہ یہ رسم شراب، روٹی اور پنیر کے ساتھ مناتے ہیں، نیز وہ اپنے روحانی مرشدوں کے سامنے اپنے گناہوں کا اعتراف کرتے ہیں، جو انہیں معافی عطا کرتے ہیں۔ صوفیہ کے جو تسلیم شدہ سلسلے ہیں، ان میں بکتاشیہ راسخ الاعتقادی سے سب سے زیادہ دور ہیں جو اسلام کے عائد کردہ قانون کی کچھ پروا نہیں کرتے۔ فوج کے نئے عناصر کے ساتھ اتحاد کر کے انہوں نے عثمانیہ سلطنت میں سیاسی طاقت حاصل کر لی اور وقتاً فوقتاً لادینی اقتدار کے خلاف بغاوت کے لیے کھڑے ہوئے۔ ۱۲۴۲ھ (۱۸۲۶ء) میں جب ان کو حکومت نے کچل دیا، تو وہ گزشتہ صدی کے اواخر میں پھر سے جی اٹھے، لیکن آخر کار ۱۳۴۳ھ (۱۹۲۵ء) میں جدید ترکی حکومت نے ان کی تنظیم کو دوسرے سلسلوں کے ساتھ توڑ ہی ڈالا۔ اور اب وہ صرف البانیہ میں باقی ہیں۔

ایک دوسرا سلسلہ جو وسطی ایشیا سے ترکی اور مشرقی مسلم ممالک میں پھیلا، لیکن اس کا خواجگان کے ساتھ بھی روحانی تعلق تھا، نقشبندیہ ہے جس کی بنیاد آٹھویں صدی ہجری (چودھویں صدی عیسوی) میں بہاؤ الدین (م ۷۹۱ھ/ ۱۳۸۹ء) نے بخارا میں رکھی، جو نقشبند کہلاتا تھا۔ نقشبند (بمعنی مصور) نام کی وضاحت اس طرح کی جاتی ہے کہ سلسلے کا بانی ''دل پر

روحانی تصویریں بناتا تھا" اور حقیقۃً نقشبندی مرید جب ذکر کا عمل کرتے ہیں تو خاموش لفظوں کے ساتھ دلوں کو پاک کرنے کے لیے "اپنے دلوں پر خط کھینچتے ہیں۔" اگر چہ نقشبند ایک ساتھ صوفی السماسی کے اور ان کے مرید امیر کلال کے مرید تھے، انہوں نے ایک گزرے ہوئے صوفی عبدالخالق الغجوانی (م ۵۷۵/ ۱۱۷۹ء) کے ذکر کا طریقہ اختیار کیا، جو اُنہی یوسف الحمدانی کے مرید تھے جنہوں نے احمد یساوی کی رہنمائی کی تھی۔ اس صورت حال نے Depont اور Coppolani کو یہ سمجھنے پر آمادہ کیا ہے کہ بکتاشیہ سلسلہ نقشبندیہ کی ایک شاخ ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ دونوں ایک دوسرے سے الگ ہیں اور اصل میں اول الذکر زیادہ قدیم ہے۔

نقشبندیہ جو ہندوستان، چین اور ملائی مجمع الجزائر میں پھیلے، ایک راسخ الاعتقاد سلسلہ ہے اور عام طور پر خواص کو اپیل کرتا ہے اور ذکر کی غیر معتدل صورتوں، رقص اور موسیقی سے روکتا ہے۔ اسے ہندوستان میں باقی باللہ نے دسویں صدی ہجری (سولھویں صدی عیسوی) میں متعارف کرایا تھا، پھر یہ ان کے اہم اور باثر شاگرد شیخ احمد سرہندی کے ہاتھوں نئے سرے سے شروع کیا گیا اور اس میں نئی روح پھونکی گئی۔ شیخ احمد سرہندی کو ہندوستان میں مجدد الف ثانی کہا جاتا ہے، جنہوں نے تصوف کو پاک کرنے کے لیے ہندوستان میں ایک مہم چلائی اور ابن عربی کے وحدت الوجودی تصوف کو رد کیا جنہوں نے روایت پسند ہندومت کی ویدانت میں ایک مضبوط مددگار پایا تھا۔

تاہم ترکوں میں بڑا نفیس ترین اور شہری سلسلہ مولاویہ کا رہا ہے جسے مشہور صوفی شاعر جلال الدین رومی (م ۶۷۲ھ/۱۲۷۳ء) نے رائج کیا، جن کی مثنوی سے ہم نے اس باب میں اقتباس لیا ہے۔ مثنوی جو ان کی بے حد خوبصورت اور بعض اجزاء میں اتنی ہی گہری شاعرانہ تصنیف ہے جس کو بہت زیادہ قبول عام حاصل ہے۔ یہاں تک کہ اسے صوفیہ کا قرآن کہا گیا ہے۔ مولویہ کی ایک وسیع و عریض صوفیانہ رسم ہے (جسے J.P. Brown نے اپنی کتاب The Darveshes میں تفصیل سے بیان کیا ہے) اور وہ اپنے ایک خاص قسم کے رقص Pirouette کے لیے مشہور ہیں، جس میں رقاص ایک پاؤں یا پنجے کی نوک پر گھومتا ہے۔ یہیں سے ان کو "رقصاں درویش" کہا جاتا ہے۔ مصطفیٰ کمال کے انقلابی نظامِ حکومت نے جب ان کو دبا دیا تو اس کے بعد سے مولویہ شرقِ اوسط اور زیادہ تر حلب میں محصور ہو کر رہ گئے ہیں۔

برصغیر ہندو پاکستان میں قادریہ اور نقشبندیہ کے عالمی سلسلوں کے ساتھ بڑی صوفیانہ برادری چشتیہ کی ہے جس کی بنیاد معین الدین چشتیؒ نے رکھی جو اجمیر میں ۶۳۳ھ/ ۱۲۳۶ء میں فوت ہوئے، جہاں ان کے مزار (ان کی درگاہ) پر ایک مقبول عام عرس ہوتا ہے۔ مغل شہنشاہ اکبر پیدل چل کر اس کی زیارت کو گیا اور اپنی ایک منت پوری کی۔ اکبر کا بیٹا اور جانشین جس نے بعد میں جہانگیر کا لقب پایا، اس وقت کے چشتیہ سلسلے کے نمائندے سلیمؒ کی خانقاہ میں پیدا ہوا اور اس کا نام بھی انہی نمائندے کے نام پر سلیم رکھا گیا۔ مشہور نمائندوں کی ایک لمبی قطار کے بعد اس سلسلے پر کچھ عرصے کے لیے زوال آ گیا لیکن ڈیڑھ صدی قبل خواجہ نور محمد نے اسے پھر سے زندہ کر دیا۔

ان سلسلوں کے علاوہ ہندوستان کا برصغیر مشتبہ کردار والے اور نام نہاد بے شرع سلسلوں سے بھرا ہوا ہے، جو بہت ڈھیلے ڈھالے انداز میں منظم ہیں اور جیسا کہ ان کے نام سے ظاہر ہے وہ نہ کسی ضابطے کے پابند ہیں اور نہ اسلام کے مذہبی قانون کے۔ یہ باقاعدہ سلسلوں کی چھوٹی شاخوں سے لے کر کم و بیش منظم بے قاعدہ سلسلوں سے ہوتے ہوئے (جن میں سب سے بڑے قلندر ہوتے ہیں) انفرادی بھکاریوں تک چلے جاتے ہیں جو فقیر یا ملنگ کہلاتے ہیں، اپنے آپ کو کسی حقیقی یا خیالی ولی کے مزار کے ساتھ جوڑ لیتے ہیں اور عموماً ایک طفیلی اور اکثر اوقات ڈھکوسلے بازی کی زندگی گزارتے ہیں۔ برصغیر میں مسلمانوں کی مذہبی زندگی میں عوامی سطح پر مقامی افکار و اعمال کا بہت گہرا اثر پایا گیا ہے یا یوں سمجھئے کہ مقامی مسلم آبادی نے اسلام قبول کرنے کے باوجود اپنا قبل از اسلام نظریہ کائنات زندہ رکھا ہے۔ اکثر ایسا ہوا ہے کہ اسلام میں شمولیت بالکل برائے نام تھی اور انہیں اسلامی سانچے میں ڈھالنے کا کام تکلیف دہ طور پر سست رہا ہے۔ البتہ روحانی رومانیت کا اثر اتنا طاقتور تھا کہ اس کا مقامی آبادی نے کبھی سامنا نہ کیا ہو گا۔

صورت یہ ہے کہ متعدد بستیوں میں مسلمان اور ہندو مشترک اولیاء کی پرستش کرتے ہیں۔ ہندومت اور اسلام کے درمیان عام مصالحت کا فینامنا ہندوستان میں اسلام کی آمد کے بعد آغاز ہی میں شروع ہو گیا اور دسویں صدی ہجری (سولھویں صدی عیسوی) تک آتے آتے وہ بھگتی تحریک کی تطبیق مذاہب (Syncretism) کی شاخ کے مقام تک پہنچ گیا، جس کے نمائندے کبیر اور نانک تھے۔ ان میں سے مؤخر الذکر سکھ مذہب کے بانی ہیں جو کسی حد تک ہندوانہ مذہبی تہذیب پر اسلامی توحید کے اثر کا نتیجہ ہے۔ انڈونیشیا میں جہاں اسلام نسبتاً تاخیر

سے پہنچا اور اس کے پاس اتنا وقت نہیں تھا کہ مغربی استعمار کے ظہور سے پہلے اپنے اثر کو تقویت دے سکتا، وہاں مسلم آبادی کے مذہبی کلچر کا بڑا حصہ اُوپری سطح کے نیچے بنیادی طور پر غیر اسلامی چلا آتا ہے۔ اس لیے ان مسلم سلسلوں کے لائے ہوئے خمیر کے ساتھ ساتھ جو وہاں پہنچ پائے ہیں، قبل از اسلام کے صوفیانہ رویے تقریباً اسی شکل میں چلے آتے ہیں۔

انجام

مغربی ایشیا میں تصوف کی تحریک کا عہد شباب دسویں صدی ہجری (سولھویں صدی عیسوی) سے بارھویں صدی ہجری (اٹھارویں صدی عیسوی) تک رہا، جو تقریباً وہی زمانہ تھا جس میں عثمانیہ سلطنت اپنے قیام سے لے کر اپنے عروج تک پہنچی۔ تاہم اسی زمانے میں تصوف کی تحریک کو کنٹرول میں لانے اور اس کے مسلکوں کی زیادتیوں اور بے اعتدالیوں کو روکنے کے لیے زبردست قوتیں حرکت میں لائی گئیں۔ ان قوتوں نے جیسا کہ پچھلے باب کے آخر میں نوٹ کیا گیا، دہری صورت اختیار کی۔ اول یہ کہ صوفیانہ عرفان اور اعمال کو ابن تیمیہؒ جیسے لوگوں نے سخت تنقید کا نشانہ بنایا۔ دوسرے یہ کہ خود راسخ العقیدہ علماء کی تصوف کے ساتھ قریبی رفاقت ایسی طاقتوں کو برسرکار لائی جنہوں نے تصوف کی اس کے اندر سے اصلاح کی کوشش کی۔ ان کوششوں نے یا تو صوفیانہ وحدت الوجودیت کو رد کر کے یا اس کے وحدت الوجودی عرفان کو راسخ الاعتقاد معنوں میں نئی تعبیر دے کر، تصوف کو راسخ العقیدہ معیار کے قریب لانے کا کام کیا۔ پھر یہ کہ ان رجحانات نے ایک دوسری تبدیلی کے لیے راہ ہموار کی جو مسلم دنیا پر بظاہر ایک چونکا دینے والے اچانک پن کے ساتھ پھوٹ پڑی، اگرچہ یہ علاقائی سطح پر تھی، جس نے تصوف پر بارھویں اور تیرھویں صدی ہجری (اٹھارویں اور انیسویں صدی عیسوی) میں اس کے اندرون تک اثر ڈالا۔ یہ تبدیلی حالات عوامی مذہب (popular religion) پر وہ پرزور حملہ ہے جس نے مسلم دنیا کے بیرونی علاقوں میں تو اسلام کو قریب قریب بے دخل کر دیا تھا، لیکن جس نے اس کے مرکزی علاقوں کو بھی متاثر کیا۔ عوامی مذہب پر اس حملے نے اپنا اظہار توانا متشددانہ اصلاحی تحریکوں کی صورت میں کیا جو تمام مسلم دنیا میں پھیل گئیں۔ ان کے بارے میں ہم باب ۱۲ میں بات کریں گے۔ تاہم چونکہ تصوف کی تحریک مختلف مسلم ممالک میں عوامی مذہب کے ساتھ قریبی تعلق رکھتی تھی، جیسا کہ ہم دیکھ آئے ہیں، اس پر نئی اصلاحی تحریکوں کا بہت راست اور گہرا اثر ہوا۔ قدیم تسلیم شدہ صوفی سلسلوں کے عقائد اور معمولات میں ان

نئے حالات کی وجہ سے جو تبدیلیاں کی گئیں ان کے ساتھ ساتھ انیسویں صدی میں کچھ اور صوفی حلقے بالکل نئی سمت بندی کے ساتھ وجود میں آ گئے جیسا کہ شمالی افریقہ میں سنوسیہ اور ہندوستان میں محمدیہ، جو اپنی روح اور عمل میں حتمی طور پر راسخ الاعتقاد تھے اور پرانے سلسلوں کے روایتی مقاصد سے اساسی طور پر اختلاف رکھتے تھے۔ ان حلقوں پر بھی ہم آگے باب ۱۲ میں بات کریں گے۔

باب ۱۰

فرقہ پرستی کی نشوونما

خوارج ــــ شیعہ ــــ شیعہ کے ذیلی فرقے

خوارج

اگرچہ قرونِ وسطیٰ کے مسلم اہل بدعت بلاشبہ یہ تاثر دیتے ہیں کہ اسلام کے بہت سے فرقے وجود میں آگئے ہیں بلکہ کوشش کرتے ہیں کہ ان کی تعداد تہتر تک پہنچائی جائے، آنحضرتؐ کی اس نام نہاد حدیث کی بنیاد پر کہ ''میری امت تہتر فرقوں میں بٹ جائے گی، جن میں سے صرف ایک کے لیے نجات ہوگی۔'' لیکن ان میں سے اکثر فرقے نہیں ہیں بلکہ فقہی اور الٰہیاتی دبستان ہیں جیسا کہ گولڈ زیہر اور دوسروں نے نشاندہی کی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اسلام کی پوری تاریخ میں کوئی ایسا فرقہ تلاش نہیں کیا جا سکتا جو پوری طرح عقائد کے اختلاف پر مبنی ہو۔ مثلاً عقائد اور کلام کی وہ انتہائیں جہاں تک بعض صوفیہ اور فلاسفہ گئے ہیں، معتزلہ اور خوارج تو ایک طرف رہے، واضح طور پر اسلام کی رائج تعلیمات کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتیں، لیکن صرف اس چیز نے کسی فرقہ وارانہ ارتقا کو جنم نہیں دیا۔ اسلام میں کسی فرقے کے قابل تسلیم ہونے کا معیار ایک ایسی چیز رہا ہے جسے بہتر طریقے پر ''امت کی یک جہتی'' کہا جا سکتا ہے اور اسی خصوصیت کی بنا پر یہ شروع ہی سے عملی اور اس سے بھی بڑھ کر سیاسی معاملات سے متعلق رہا ہے۔

پھر معتزلہ بھی ایک فرقہ نہیں ہیں، بلکہ ایک الٰہیاتی دبستان ہیں، جس نے راست

انداز میں راسخ الاعتقادی کی تشکیل کو متاثر کیا ہے، جزواً اس طرح سے کہ وہ اس میں ضم ہو گیا اور جزواً اس طرح سے کہ راسخ الاعتقادی نے اسے رد کر دیا اور اس کے خلاف ردعمل کا اظہار کیا۔ معتزلہ فرقہ واریت کے قریب ترین تب پہنچے جب ان کے عقائد کو اونچا مقام دے کر انہیں سرکاری مسلک بنا دیا گیا اور اس کے نتیجے میں وہ متعصب اور ناروادار ہو گئے اور انہوں نے ستم رانی کا سہارا لیا۔ تاہم اقتدار سے ہٹ جانے کے بعد وہ بطور ایک الٰہیاتی دبستان کے موجود رہے اور ان کے عقائد کا شیعہ اصول پرستوں پر بھی اور سنی اسلام پر بھی اثر رہا، خصوصاً انسانی ارادے کی کارکردگی اور آزادی کے سوال پر بطور خاص ابن تیمیہؒ کے واسطے سے (دیکھیے باب ۶)

تعصب، کٹر پن اور الگ تھلک رہنے کی یہی خصوصیت ہے، جو خوارج کی حکمتِ عملی رہی اور پھر اسے ترقی دے کر تقریباً عقائدی حیثیت دے دی گئی، نیز ان کی یہ پالیسی کہ سیاسی تبدیلی تشدد کے جان جوکھوں میں ڈالنے والے طریقوں سے لائی جائے، ان سب نے خوارج کے اس سب سے پہلے اسلامی فرقے کو امتیاز عطا کیا ہے۔ فرقے کے نام خارجی میں کفر کے کوئی عقائدی مضمرات نہیں ہیں، بلکہ اس کے سادہ معنی باغی کے ہیں یا ایک انقلابی سرگرمِ عمل۔ ایک خارجی شاعر پہلے کے ایک خارجی قائد ابو بلال مرداس (م ۶۱ھ/ ۶۸۱ء) کی موت پر ایک مشہور مرثیے میں کہتا ہے "ابو بلال کی موت نے زندگی کو ناقابل برداشت بنا دیا ہے اور خروج کو میرے لیے مرغوب بنا دیا ہے۔" ویسے حقیقت یہ ہے کہ اپنے کٹر پن اور بے جگری سے لڑنے کے طریقوں سے قطع نظر خوارج بے حد پارسا اور شدت کے ساتھ مذہبی انسان تھے۔ ان کی یہ دونوں صفات دوسری صدی ہجری (آٹھویں صدی عیسوی) کے ایک ابتدائی خارجی رہنما ابو حمزہ کے اُس خطبے کے درج ذیل اقتباس میں وضاحت سے سامنے آتی ہیں، جو اس نے ۱۲۹ھ میں بنو امیہ سے مدینے کا قبضہ حاصل کرنے پر دیا تھا۔

"اے اہل حجاز! کیا تم میرے ساتھیوں کی وجہ سے میری مذمت کرنا چاہتے ہو کہ یہ نوجوان ہیں؟ کیا یہ صحیح نہیں ہے کہ رسول اکرمؐ کے صحابہ نوجوان ہی تھے؟... واللہ یہ ایسے جوان لوگ ہیں جو اپنی جوانی میں بوڑھے ہو گئے ہیں: ان کی آنکھیں بڑی ترغیبات پر بند ہیں، ان کے پاؤں اوباشی کے راستے پر پڑنے سے نفور ہیں، وہ خدا کی لگاتار عبادت سے سوکھ گئے ہیں اور راتوں کو جاگ جاگ کر تھکن سے چور ہو گئے ہیں۔ خدا ان کو آدھی رات کو دیکھتا ہے تو ان کی پشتیں قرآن کی نصوص پر جھکی ہوئی ہوتی ہیں۔ جب کوئی ان میں سے ایسی آیت پر آتا ہے

جس میں جنت کا ذکر ہو تو وہ اس کی خواہش میں رونے لگتا ہے اور جب وہ ایسی آیت پر آتا ہے جس میں دوزخ کا ذکر ہو تو وہ اس طرح چیخ مارتا ہے جیسا کہ آگ کی بھاپ اس کے کانوں میں پہنچ گئی ہو۔ ان کی محنت و مشقت جاری رہتی ہے۔ رات کی مشقت، دن کی مشقت کے ساتھ۔ ان کے گھٹنوں اور ہاتھوں کو، ان کی ناکوں اور پیشانیوں کو مٹی نے چاٹ لیا ہے۔ (نماز میں طویل اور مستقل سجدے میں رہنے کی وجہ سے)۔ لیکن وہ خدا کی رضا کے لیے ان تکلیفوں کو کچھ بھی نہیں سمجھتے۔ جب وہ دیکھتے ہیں کہ تیر کمانوں میں کھینچے جا چکے ہیں، نیزے لہرائے گئے ہیں اور تلواریں نیام سے نکل آئی ہیں اور جب فوج کے دستے موت کی گرج پیدا کر رہے ہیں اور تباہی کے شعلے نکال رہے ہیں تو خدا تعالٰی کے وعدے کے سامنے وہ ان حملہ آور دستوں کو کچھ بھی نہیں سمجھتے۔ انہی نوجوانوں میں سے ایک جنگ کے میدان میں آگے بڑھتا ہے، یہاں تک کہ وہ اپنے گھوڑے کی گردن پر اپنے قدموں سے ڈول جاتا ہے اور اس کے چہرے کے محاسن خون میں رنگ جاتے ہیں۔ جنگلی جانور اس کی طرف دوڑ کر آتے ہیں اور ایک جنگلی پرندہ اپنی چونچ میں وہ آنکھ پکڑ لیتا ہے جو خدا کے خوف سے رات کے آخری حصے میں رویا کرتی تھی۔"

خوارج کے الگ ہونے کا سبب وہ تحکیم تھی جسے چوتھے خلیفہ حضرت علیؓ نے ۳۷ ہجری (۶۴۸ عیسوی) میں معاویہ کے خلاف جنگ صفین میں فتح یاب ہونے کے بعد مان لیا تھا۔ خوارج نے جو ابھی تک شیعانِ علی (یعنی علی کی پارٹی) میں شامل تھے، انسانی ثالثی تسلیم کر لینے پر ان کی مذمت کی (جس میں ان کے متعلق یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ ایک ڈپلومیٹک چال میں آ گئے تھے) اگرچہ وہ حق پر تھے۔ "اِنِ الحکم الا للہ" (فیصلہ کرنے کا اختیار صرف اللہ کو ہے) خوارج کا نعرہ بن گیا۔ اور اس کے بعد ان مثالیت پسند اور کٹر باغیوں نے حضرت علیؓ کے خلاف بھی اور اپنے ایک آدمی کے ہاتھوں ان کے شہید ہو جانے کے بعد، امویوں کے خلاف بھی جنگ کی۔ حضرت علیؓ سے شکست کھا کر اور عراق اور مغربی ایران کی خونریز جنگوں میں اموی جرنیلوں کے ہاتھوں بار بار کچلے جانے کے بعد انہوں نے عباسیوں کے خلاف بھی گوریلا جنگ جاری رکھی، اگرچہ اس وقت تک وہ اتنے خطرناک نہیں رہے تھے۔

خوارج اپنی ترکیب میں جزیرہ نمائے عرب اور عراق کی سرحدوں سے تعلق رکھنے والے خانہ بدوش تھے، لیکن ان کی مثالیت اور مکمل مساوات کی تعلیم نے ایرانی موالیوں کی ایک بڑی تعداد کو اپنی طرف کھینچ لیا۔ مطلق اور غیر مصالحانہ مساوات اور اللہ کے حکم کے سامنے جو

ابدی، یہی چیزیں ان کی روح کا خلاصہ ہیں اور اسی روح سے ان کے سب سے اہم اور بنیادی عقائد متفرع ہوئے۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے اپنے دوٹوک مطالبے میں، (ایک ایسا فریضہ جو قرآن نے مسلم امت پر عائد کیا) انہوں نے نہ صرف حکمران امویوں کو اپنی تنقید کا نشانہ بنایا بلکہ امت کی میانہ رَوا اکثریت کی بھی مذمت کی، جن پر انہوں نے عافیت پسند مقلد ہونے کا الزام لگایا۔ امت کی اکثریت نے جیسا کہ ہم نے باب ۵ میں بتایا، جب سے حضرت عثمانؓ کے زمانے میں شورشیں اٹھ کھڑی ہوئی تھیں، سیاسی میانہ روی اختیار کیے رکھی۔ خوارج کے مطالبے کے جواب میں ان کے قائدین نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے اصول پر عمل کرنے کی ضرورت پر زور دیا، قانونی سطح سے زیادہ اخلاقی سطح پر اور بجائے خانہ جنگی کے، تعلیم کے وسیلے سے تاہم خوارج کی خونریزیوں سے چوکنا ہو کر سنی قیادت زیادہ سے زیادہ تقلید کی طرف بڑھنے لگی۔ یہ ایک ایسا طریق عمل تھا، جس میں علماء کا طبقہ پیدا ہو جانے سے تیزی آ گئی۔

تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) سے آگے اعتدال پسندی کے عمل اور روح کی ہمہ گیری، جنہوں نے اہل سنت والجماعت کو جنم دیا تھا، یعنی راسخ الاعتقادی جو بدل کر ایک نظریہ اور عقائدی اصول بن گئی تھی، جس کے مطابق اگرچہ گناہ پر مبنی کسی حکم کی اطاعت نہیں ہو سکتی تھی، تاہم ایک حکمران کی اطاعت کی جانی چاہیے اگرچہ وہ غیر منصف ہی کیوں نہ ہو، اس لیے کہ ایک غیر منصف حکمران لاقانونیت سے بہتر ہوتا ہے۔ ان حالات میں علماء پر مقلد ہونے کا الزام مجموعی طور پر جائز لگتا ہے اور ایک ''ظالم کی بھی اطاعت'' کا اصول اکثر اپنی انتہا تک لے جایا گیا۔ تاہم یہ سچ ہے کہ علماء کی اس سیاسی دانائی نے امت کی ایک بنیادی خدمت کی ہے، جس کا اکثر و بیشتر حالات میں اعتراف نہیں کیا گیا۔ اس لیے کہ اس اصول کی آڑ میں علماء نے سیاسی افراتفری میں ایک توازن قائم رکھنے کا فریضہ ادا کیا، خاص کر عباسی خلافت کے زوال کے بعد جبکہ مہم جو سلطانوں نے، جو شاید واقعتاً صوفیہ سے ڈرتے ہوں یا ان کی عزت کرتے ہوں تاہم انہیں کم از کم ظاہری طور پر شرعی قانون کی پابندی کرنی ہوتی تھی (جس کے نگران علماء تھے) جو ان کی زیادتیوں کو روکتا تھا اور انکی حکومت کو عموماً انسان دوست رکھتا تھا۔

خوارج کا ایک بنیادی عقیدہ جو ان کی مثالیت پسندی سے برآمد ہوا، وہ صرف ایمان کی بنیاد پر کسی چیز کو جائز قرار دینے سے انکار اور اعمال کو ایمان کا لازمی حصہ قرار دیتا تھا۔

اس پر ہم باب ۵ میں بات کر چکے ہیں۔ اس اصول کا ایک ضمنی نتیجہ جو اس میں ہمیشہ مضمر رہا یعنی یہ کہ انسان ایک آزاد اور ذمہ دار عامل ہے، اسے معتزلہ نے ان سے وراثت میں پایا۔ ان کا ایک اور سب سے اہم نظریہ خلافت سے متعلق تھا۔ مساوات پسند ہونے کی وجہ سے انہوں نے روایت پسندوں کا یہ نقطہ نظر رد کر دیا کہ خلیفہ کا منصب قریش کے کسی قبیلے کے اندر ہی رہنا چاہیے اور اس رائے کا اظہار کیا کہ کوئی بھی مسلمان جس کا چال چلن نا قابلِ اتہام ہو اس منصب کا اہل ہو سکتا ہے، بے شک وہ ایک سیاہ فام غلام ہی کیوں نہ ہو۔ یہ قانون نہ صرف راسخ العقیدہ لوگوں کے موقف کے خلاف تھا بلکہ زیادہ اساسی طور پر شیعوں کے موروثی حق حکمرانی کے عقیدے کے بھی خلاف تھا۔ جس کی رو سے امامت کا منصب حضرت علیؓ کی وساطت سے پیغمبرؐ کی اولاد میں محصور رہنا چاہیے۔ راسخ الاعتقاد نظریہ دراصل صورتِ حال کی حقیقتوں کی عقلی توجیہہ تھا، جسے اس خواہش نے تقویت دی کہ ممکنہ حریفانہ وعدوں کی گنجائش محدود کر کے سیاسی بدنظمی سے بچا جائے، جبکہ اس کے ساتھ ہی شیعی موروثی دعووں سے بھی الگ رہا جائے۔

خوارج کی قوتوں کو جیسا کہ ہم نے اوپر کہا، ابتدائی صدیوں میں کچل ڈالا گیا۔ وہ اس وقت عمان، زنجبار (جہاں وہ عمان سے آئے) مشرقی افریقہ اور شمالی افریقہ میں چھوٹے چھوٹے گروہوں کی شکل میں ابھی تک باقی ہیں۔ ان تمام گروہوں کا تعلق اباضیوں کے اعتدال پسند فرقے سے ہے جو مسلمانوں کے سوادِ اعظم کو دین بدر نہیں کرتے اور اپنے مقاصد حاصل کرنے کے لیے سیاسی قتل کا سہارا نہیں لیتے۔ علاوہ ازیں اپنے نقطۂ نظر میں وہ صدیوں کے عرصے میں مسلمانوں کی اکثریت کے اثر تلے آ گئے ہیں۔ قریبی زمانے میں ان کے اندر ایک ادبی سرگرمی دیکھنے میں آئی ہے، وہ یوں کہ انہوں نے اپنی کلاسیکی عقائدی تصانیف کو شائع کیا ہے اور اپنے نظریات کا اظہار کرنے لگے ہیں، غالباً اس وجہ سے کہ مغرب کے علمی اداروں کے اساتذہ نے ان میں دلچسپی لینی شروع کی ہے اور مسلم تجدید پسندی نے ایک زیادہ آزاد اور وسیع النظر ذہنی رویہ پیدا کر دیا ہے۔

ہمارے سابقہ تجزیے سے یہ ظاہر ہے کہ خوارج کے لیے کٹر معنوں میں فرقے کا لفظ استعمال کرنا غلطی ہوگی۔ کوئی شک نہیں کہ اپنی بے احتیاطی میں امت کے خلاف ہتھیار اٹھا کر انہوں نے سوادِ اعظم سے اپنے آپ کو خارج کر دیا، لیکن ان کے نظامِ عقائد میں کوئی ایسی بات نہیں جو انہیں اپنے آپ کو اس طرح خارج کرنے پر مجبور کرتی۔ درحقیقت ان کی انتہا

پسندانہ روح کو کسی حد تک (اگرچہ ان کے صریح اثر کو نہیں) قرون وسطی کے اسلام میں نہ صرف بعض ممتاز انفرادی شخصیات نے پھر سے بسر کیا ہے، بلکہ نسبتاً قریبی زمانے کی ان متعدد تحریکوں نے بھی، جو کٹر مثالیت سے انسپائر ہوئی ہیں، جیسا کہ بارھویں صدی ہجری (اٹھارویں صدی عیسوی) میں وہابی تحریک اور ایک جدید تر انداز میں اور زیادہ قریبی زمانے میں عرب شرقِ اوسط کی اخوان المسلمون! جب ہم اسلام میں جدید تحریکوں پر بات کریں گے تو ہم اُس مشابہت کی بعض صورتیں بھی نوٹ کریں گے جو خوارج کے مثالی نمونے اور پاکستان میں بنیادی اسلامی تحریک جماعت اسلامی کے عقائد کے بعض پہلوؤں کے درمیان پائی جاتی ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امت کے اندر اور امت کے باہر ہونے کے درمیان جو حد بندی کا خط ہے وہ اتنا تیکھا اور واضح نہیں ہے۔

شیعہ

شیعہ اسلام میں واحد اہم فرقہ ہے جنہوں نے، خوارج کے بخلاف، عملی سطح پر امت کے اجماع کے خلاف بغاوت کی۔ شیعوں نے صدیاں گزرنے پر الوہی حق کا ایک عقیدہ تیار کر لیا (مذہبی اور سیاسی دونوں زندگیوں کے بارے میں) جو اجماع کی روح ہی کے مخالف ہے۔

شیعوں کے الگ ہونے کی وجہ بھی حضرت علیؓ اور ان کے مخالفین بنو امیہ کے درمیان عداوت کے سیاسی واقعات تھے۔ علیؓ کی شہادت کے بعد کوفہ میں شیعانِ علی نے مطالبہ کیا کہ خلافت اس بدنصیب خلیفہ کے گھرانے کو واپس کی جائے۔ علیؓ کی اولاد کی طرف سے موروثیت کا یہ دعویٰ شیعوں کے سیاسی عقیدے کی ابتدا ہے۔ وہ کیا محرکات تھے جنہوں نے کوفہ کے عربوں کو یہ عجیب موروثی دعویٰ کرنے پر آمادہ کیا؟ وہ کوئی زیادہ واضح نہیں ہیں۔ سوائے اس امر کے کہ بعض جنوبی قبائل نے شمال والوں کے ساتھ روایتی دشمنی میں فیصلہ کیا کہ وہ حکمران امویوں کے خلاف ہاشمیوں کی حمایت کریں گے اور یہ حقیقت کہ پیغمبرؐ خود بنو ہاشم سے تھے، اسے بڑی آسانی سے استعمال کیا گیا۔ یہ بلاشبہ سچ ہے کہ علیؓ بنو امیہ کے معاویہ کے مقابلے میں بہت مثالیت پسند تھے۔ لیکن یہ کچھ ذاتی خصوصیت تھی، موروثی نہیں۔ کیا یہ علیؓ کے آنحضرتؐ کا داماد ہونے کی عزت کی وجہ سے تھی؟ لیکن اس مرحلے پر کوئی ایسا اشارہ اس بات کا نہیں ملتا کہ اس مقصد کے لیے، جس اثر و نفوذ کی ضرورت تھی وہ حضرت علیؓ کو حاصل تھا۔ ایک اور اصل وجہ صرف اس بات میں دکھائی دیتی ہے کہ حضرت علیؓ کے حقوق بظاہر صاف طور پر

تلف کر دیے گئے تھے (علاوہ اس بات کے جواو پر بتائی گئی کہ امویوں کے خلاف اکٹھا ہونے کے لیے بنو ہاشم کا گھرانا بہترین جگہ تھی)

موروثیت کی یہ حمایت یعنی یہ عقیدہ کہ امت مسلمہ کی سربراہی حضرت علیؓ اور ان کی اولاد کا حق ہے اولین عرب شیعیت کی نمایاں خصوصیت تھی جو خالصتاً سیاسی تھی۔ اس عرب شیعیت کی یادگاریں یمن کے زیدیوں کے ہاں دیکھی جاتی ہیں، جن کا شیعی امام ہے اور مراکش میں جہاں کا حکمران علیؓ کے گھرانے کی اولاد ہے، البتہ مذہب سنی اسلام ہے۔ لیکن اولیں شیعی طرف داروں میں پہلے حضرت علیؓ کے لیے مذہبی جوش و خروش کی مضبوط نشانیاں دیکھنے میں آتی ہیں، جن کا محرک سیاسی تھا، اگرچہ اس وقت وہ عقائدی بے اعتدالی نہیں تھی جس کی دوسری اور تیسری صدی ہجری (آٹھویں اور نویں صدی عیسوی) میں نشو و نما ہوئی تھی۔ حضرت علیؓ کے ایک پیرو ابو الاسود الدؤلی نے دعوی کیا تھا کہ "میں آخرت میں حُبِ علی کے واسطے سے خدا تک پہنچوں گا۔" شاعر کمیت (م ۱۲۶ھ/۷۴۴ء) اس نور کا ذکر کرتا ہے جو آدم سے نکل کر محمدؐ کے واسطے سے مقدس گھرانے (بیت علی) میں دیکھا جاتا ہے۔

ابتدائی اسلام کے زمانے میں واقع ہونے والی معاشرتی جد و جہد نے جب حکمران امویوں کے خلاف ایرانی موالیوں کی بے چینی بڑھ رہی تھی، بلاشبہ شیعوں کی معاشرتی سیاسی سرگرمیوں کو مزید مہمیز لگائی اور اسے بالکل ایک نئی جہت دے دی، جس میں رہنما تو عرب رہے ہوں گے لیکن ان کے پیچھے چلنے والے عربوں کی صفوں سے نکل کر زیادہ تر ایرانیوں کے ساتھ مل گئے۔ چنانچہ مختار ابن عبید جس نے حکمران خاندان کے خلاف بغاوت کی، اس نے مصاحبوں اور غلاموں کو تیار کیا اور چونکہ حضرت علیؓ کے دونوں بیٹے جو کہ آنحضرتؐ کی صاحبزادی حضرت فاطمہؓ کے بطن سے تھے شہید ہو چکے تھے، اس نے علیؓ کے ایک اور بیٹے محمد بن الحنفیہ کو مہدی کے منصب پر جاگزیں کیا۔ ابن الحنفیہ کی وفات کے بعد ان کی واپسی پر یقین پیدا ہو گیا۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ اسلام کی ابتدائی تاریخ میں شیعیت معاشرتی اور سیاسی بے چینی کی مختلف قوتوں کے لیے ایک پناہ گاہ بن گئی۔ جنوبی عربوں نے اسے شمال کے عربوں کے خلاف اپنے فخر اور آزادی کے اظہار کے لیے دکھاوے کے طور پر استعمال کیا۔ عراق کی مخلوط آبادی میں اس نے غیر مطمئن ایرانیوں کی خدمات حاصل کر لیں اور عباسی دور میں شعوبیہ کے نام سے ایک انتہا پسندانہ تہذیبی اور قومی تحریک کی ترقی میں اپنا حصہ ادا کیا۔ لیکن عربوں

کے ہاتھوں سے نکل کر غیر عرب نسب رکھنے والے لوگوں میں پہنچ کر، ابتدا کے سیاسی محرکات اب ایک مذہبی فرقے میں بدل گئے، جس کے الٰہیاتی مسلمات کے طور پر اپنے عقائد تھے۔ بنیادی مذہبی قوت محرکہ حضرت علیؓ اور فاطمہؓ کے صاحبزادے حسینؓ کی کربلا کے مقام پر تشدد آمیز اور سفاکانہ موت سے اخذ کی گئی، جو ۶۱ ہجری میں سرکاری فوج کے ہاتھوں واقع ہوئی، جس سے شدید جذباتی کیفیت کی ابتدا ہوئی۔ یہ جذباتی محرک امام کی واپسی پر ایمان کے ساتھ مل کر شیعیت کو اس کا خصوصی مزاج عطا کرتا ہے۔ اس پر الوہی نور کے قدیم مشرقی عقائد کا پیوند لگایا گیا اور اس عقیدے کا نیا مابعد الطبیعیاتی ماحول مسیحی باطنی نوفلاطونی افکار نے مہیا کیا۔

کس طرح کے مرحلوں میں یہ مختلف محرکات اور افکار باہم آمیخت کیے گئے اور ان سے مہدی کا تصور ایک مقدس شخصیت کی صورت میں قائم کیا گیا اور وہ خاص لوگ کون تھے جنھوں نے یہ آمیزہ تیار کیا یا عملی طور پر اس میں معاون ثابت ہوئے۔ یہ سب کچھ ہم تحقیق کے موجودہ مرحلے میں نہیں بتا سکتے، اس لیے کہ شیعیت کا ابتدائی عقائدی ارتقا ابھی تک بہت مبہم ہے۔ بار بار سیاسی شکستوں کی وجہ سے اور پھر یکے بعد دیگرے شیعیت اپنے ابتدائی مراحل میں جن ستم رانیوں سے گزری، ان سے مایوس ہو کر یہ تحریک زیادہ تر زیر زمین چلی گئی اور یہ خفیہ سرگرمی ایک طرف اسے ہر طرح کے آزاد خیال تصورات کے اثر کی زد میں لے آئی اور دوسری طرف اس نے دو اصول قائم کیے: ایک عملی اور ایک نظری لیکن دونوں قریب سے باہم متحد تھے، جو اب شیعیت کی خصوصیت بن چکے ہیں، عملی اصول تقیہ کا ہے، اس اصول کی اس کی نرم صورت میں راسخ الاعتقاد طبقے نے بھی اجازت دے دی تھی، خاص طور پر امام ابوحنیفہؒ نے جنھوں نے قرآن کی سورۃ آل عمران کی آیت ۲۸ کا سہارا لے کر ایک شخص کو اس بات کی اجازت دی کہ وہ اپنی جان کو خطرے میں دیکھ کر اپنے اصل ایمان کے برعکس کسی بات کا اقرار کر سکتا ہے۔ تاہم رخصت اور عزیمت کے قانون کے تحت (دیکھیے باب ۴) راسخ العقیدہ لوگ ایک بلند اخلاقی دیانتداری پر اصرار کرتے تھے اور بتاتے تھے کہ عزیمت رخصت سے بہتر ہے۔ دوسری طرف شیعوں نے اپنا یہ اہم بنیادی اصول بنا لیا کہ ایمان کے معاملے میں تصنع اور بناوٹ سے کام لیں، نہ صرف اس وقت جب زندگی کو براہِ راست اور کھلا خطرہ ہو، بلکہ عام طور پر ناموافق ماحول میں بھی۔ پھر اس طرح کے تصنع کی نہ صرف اجازت دی جاتی ہے، بلکہ یہ ایک بنیادی نظام کے تحت لازمی فریضہ ہے اور نہ صرف شیعہ خود اس پر عمل کرتے ہیں بلکہ تقیہ

کی نسبت اپنے اماموں سے بھی کرتے ہیں جن میں حضرت علیؓ بھی شامل ہیں، جن کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ انہوں نے خلافت پر اپنے الوہی حق کے پختہ ایمان کو چھپا دیا تھا اور اپنے پیشروؤں کی خلافت پر رضامندی ظاہر کر دی تھی۔

اسی رویے کا نتیجہ تھا کہ باطنی مسلک کے فارمولے میں ایک دور رس نظری جہت پیدا ہو گئی۔ ہلالِ اخضر اور ایران کی مسلم فتوحات کے بعد مفتوحہ علاقوں کے نومسلم نئے دین میں رُو در رُو داخل ہونے لگے۔ تاہم کافی حد تک نومسلموں نے اسلامی اصولوں کی تہہ کے نیچے اپنے پرانے مشرقی اور باطنی عقائد بلکہ اعمال بھی اسی طرح سنبھال رکھے۔ چنانچہ سطح کے نیچے طرح طرح کے مذہبی عقائد موجود رہے جن کے نئے دین کے ساتھ مقابلے نے ایک بہت زیادہ روحانی اتھل پتھل اور مذہبی تصورات کی سیالیت (fluidity) پیدا کر دی۔ موجود تصورات میں مسیحیت، مجوسیت او بدھ مت تھے۔ اس صورت حال سے خفیہ فرقے بننے لگے اور جس طرح شیعیت نے سیاسی طور پر بے دخل کیے جانے والوں کے مقاصد کی حمایت کی تھی، اسی طرح اس کے لبادے کے نیچے روحانی طور پر معزول لوگ اپنے پرانے تصورات اسلام میں داخل کرنے لگے۔ اس طرح کے تصورات کی اسلام میں گنجائش پیدا کرنے کے لیے پرانے غناطسی مجموعہ عقائد سے باطنیت کا اصول مستعار لیا گیا۔ باطنیت کا اصول قرآنی نص کی دو یا دو سے زیادہ تفسیروں کے امکان کی تائید کرتا ہے۔ اس کے نزدیک کتاب مقدس کے ظاہری معنی کے ساتھ ساتھ اس کے معانی کی دوسری مخفی سطحیں بھی ہیں۔ خدا نے جب قرآن نازل کیا تو اس نے تقیہ کے اصول پر عمل کیا۔ باطنیت کے اصول نے صوفیہ کی کی ہوئی قرآن کی تفسیر کو بھی متاثر کیا ہے اور بعض اوقات اس طرح کے مخفی معانی تفسیر کے بالکل من مانے طریقے کی حد تک پہنچ جاتے ہیں۔ تاہم مسلمانوں کے کسی گروہ نے اس اصول کا اطلاق کرتے ہوئے اس طرح کی خودسری سے کام نہیں لیا، جیسا کہ مجموعی طور پر شیعوں نے لیا ہے۔ ان کے مطابق قرآن کے تقریباً ہر لفظ میں حضرت علیؓ کے مقدس گھرانے یا بعد کے اماموں کا ذکر ہوتا ہے۔ یہ خیال کہ علامت اور صاحب علامت کے درمیان کوئی رابطہ تو ہونا چاہیے جو تفسیر کو بظاہر معقول یا قابل فہم بنائے، اس کا کوئی لحاظ نہیں کیا جاتا۔

اس باطنی حکمت کا معصوم حامل امام ہوتا ہے جس کے اختیار کے عقیدے کے گرد شیعی مذہب کا سارا نظام گھومتا ہے۔ تاہم امام کی اجازت خالصتاً نظری ہوتی ہے، اس لیے کہ جیسا کہ ہم آگے دیکھیں گے، واقعی مسلّمہ امام بطور تاریخی شخصیات کے شیعی تحریک کے کم وبیش

قیدی تھے، جو ان باطل دعووں کو ان پر تھوپتی تھی، جبکہ آخری امام کے غائب ہو جانے کے بعد کوئی نظری رہنمائی بھی میسر نہیں ہے، بلکہ محض امام کی واپسی کی امید ہے۔ نتیجہ یہ کہ شیعہ اجماع کی بنیادی اہمیت کو اس طرح تسلیم نہیں کرتے جس طرح سنی اسلام کرتا ہے، بلکہ اس کی جگہ امام کی اتھارٹی لے لیتی ہے۔ اگنز گولڈ زیہر نے اس معاملے کا خلاصہ بہت جامع صفائی کے ساتھ بیان کیا جب اس نے کہا کہ سنی اسلام اجماع کا مذہب ہے جبکہ شیعی اسلام سند و اختیار (Authority) کا مذہب ہے۔ کیونکہ جہاں سنی اسلام حقیقی مذہبی اختیار اجماع کو عطا کرتا ہے اور خلیفہ کو امت کا صرف ایک سیاسی اور مذہبی انتظامی سربراہ قرار دیتا ہے، وہاں تقابل کے طور پر شیعی امام گناہوں سے پاک بھی ہوتا ہے اور عقائد پر اور درحقیقت تمام معاملات پر اپنے مزعومہ اعلانات میں معصوم عن الخطا ہوتا ہے۔ اصل میں جہاں کلاسیکی اور قرونِ وسطٰی کے سنی اسلام میں خلیفہ کا منصب صرف ایک عملی ضرورت سمجھا جاتا ہے، وہاں امام پر ایمان لانا اور اس کی اطاعت کرنا شیعوں کے نزدیک خدا اور اس کے پیغمبر پر ایمان کے بعد ایمان کا سب سے بڑا اور اہم تیسرا رکن ہے۔

موروثی امام کے اس آمرانہ تصور کے ساتھ اس کی مابعد الطبیعیاتی حیثیت کو بھی زیادہ باریکی کے ساتھ بیان کرنا تھا اور امور زندگی میں انجام کار اس کا مقام متعین کرنا تھا۔ یہ سب کچھ نوفلاطونی نظریہ صدور کی میکنزم کو عمل میں لا کر نور کے قدیم زردشتی تصور کی مدد سے کیا گیا۔ اولیں نور یعنی خدا صدور کرتا ہے اور اس طرح حتمی انسان کو، یعنی تخلیق کی ہوئی کائنات کے اوج کمال ـــــ امام ـــــ کو وجود میں لاتا ہے۔ شیعوں کی اکثریت، اثنا عشریہ، امام کو اس قدیم اور ابتدائی نور کا مظہر سمجھتے ہیں اور امام سے ایک مقدس وجود کے بجائے صرف قدوسی صفات منسوب کرتے ہیں۔ لیکن زیادہ انتہا پسندانہ شیعی فرقے (آگے ان کا ذکر آتا ہے) امام کو خدا کی تجسیم سمجھتے ہیں اور ایک قدوسی وجود کا حامل۔ کچھ مثلاً ''علی الٰہی'' درحقیقت یہ ایمان رکھتے ہیں کہ امام لفظاً ہو بہو خدا ہے اور امام کے علاوہ خدا کی کوئی جگہ نہیں ہے۔ تاہم یہ انتہا پسند فرقے شیعوں کی اکثریت کی نمائندگی نہیں کرتے جو ان کو غلاۃ (انتہا پسند) کہتے ہیں۔

اس بات کا ابھی تک پتا نہیں ہے کہ امام کی یہ مابعد الطبیعیاتی حیثیت بطور اولیں نور کی ظاہری کارکردگی کے پہلے پہل کب متعین ہوئی۔ تاہم اس کا اغلب زمانہ تیسری صدی ہجری کا اوائل (نویں صدی عیسوی) قرار دیا جا سکتا ہے۔ صوفیہ۔ سہل تستری کے دبستان (دیکھیے باب ۸)۔ نے یہ نظریہ اختیار کیا اور اسے بجائے حضرت علیؓ کے آنحضرتؐ کی شخصیت

کے ساتھ منسلک کر دیا۔ صوفیہ نے دراصل یوں لگتا ہے کہ بعض خصوصی شیعی عقائد اور رویوں کو لے کر انہیں راسخ العقیدہ ماحول میں داخل کر دیا۔ ہم باب ۵ میں دیکھ چکے ہیں کہ صوفیہ نے کس طرح حضرت علیؓ کی پراسراریت مستعار لی، اسے اعتدال میں لائے اور راسخ العقیدہ اسلام پر چسپاں کر دیا، جسے موخرالذکر نے قبول کر لیا۔ ہم نے وہاں یہ بھی دیکھا کہ تصوف کے وسیع پھیلاؤ سے شیعیت کو اپنے ماننے والوں کی تعداد میں کافی نقصانات برداشت کرنے پڑے۔ امام کا شیعی مسلک صوفیہ کے اس دعوے کی بالکل مخالف سمت میں جاتا تھا کہ خدا تک براہ راست پہنچا جا سکتا ہے۔ یہ تمام عوامل مل کر غالباً شیعوں کی صوفیہ کے ساتھ عداوت کی وضاحت کر سکتے ہیں۔

باقی امور کے معاملے میں شیعوں کے راسخ العقیدہ اصول سنی مذہب سے صرف ایک قابل لحاظ اور اہم نکتے میں مختلف ہیں۔ یہاں شیعوں نے ایک زیادہ عقلیاتی روح اپنے اندر اتاری ہے جو انہوں نے معتزلہ سکول سے ورثے میں پائی۔ وہ یوں کہ ان کی اکثریت باضابطہ سنی نظریۂ تقدیر کو رد کرتی ہے اور انسانی انتخاب کی آزادی میں یقین رکھتی ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ انہوں نے اجتہاد کا یعنی انفرادی تخلیقی فکر اور عقیدے اور قانون کی تعبیر کا دروازہ کم از کم نظری اعتبار سے کھلا رکھا ہے۔ جبکہ سنی اجتہاد کا دروازہ چوتھی صدی ہجری (دسویں صدی عیسوی) سے کم از کم اصولی طور پر بند ہو چکا ہے۔ قانون کے معاملے میں شیعیت سنی اسلام سے صرف بعض تفصیلات میں مختلف ہے، جن میں سب سے نمایاں شیعوں کی متعہ کی اجازت ہے، جو ایک عارضی شادی ہوتی ہے جو کچھ سالوں کے، کچھ مہینوں کے یا کچھ دنوں کے مقرر شدہ عرصے کے لیے ہوتی ہے۔ رواجی نماز میں بھی کچھ معمولی سے اختلاف ہیں۔ دوسری طرف مقبروں کی زیارت اور ان میں مراسم عبادت کی ادائیگی، خصوصاً اماموں کے مقبروں اور دوسری مقدس جگہوں میں، شیعوں کے عملی مذہب میں بہت ہی مرکزی مقام رکھتی ہے۔ درحقیقت کربلا اور مشہد کے لیے زیارت کا سفر اتنی عبادت گزاری کے جذبے سے اور اتنی بڑی تعداد میں کیا جاتا ہے کہ مکے کے حج کو اس کے مقام سے ہٹا دیا گیا ہے۔ شیعی عوام مجموعی طور پر سنیوں سے زیادہ توہم پرست ہیں۔

شیعیت میں امام کے عقیدے کی مرکزیت کے باوجود شیعی گروہوں میں اس امر پہ اختلاف ہے کہ کون سے اشخاص امام قرار دیے جا سکتے ہیں۔ جیسا کہ ہم نے پہلے دیکھا ہے، بالکل شروع کے زمانے میں شیعوں کے حامی حضرت فاطمہؓ سے حضرت علیؓ کی اولاد کی طرف

نہیں، بلکہ آپ کے دوسرے جانشینوں کی طرف رخ کرتے تھے۔ دوسری آمد کا تصور بھی اصل میں محمد الحنفیہؓ سے منسوب کیا گیا تھا۔ لیکن کچھ عرصہ بعد جب سیاست نے ایک مستقل الٰہیاتی بنیاد پیدا کر دی تو دوسری بار ظاہر ہونے کی امید خود حضرت علیؓ سے وابستہ کی گئی۔ یہ امر کہ شیعوں کی امامت زیادہ تر تصوراتی تھی اس بات سے ظاہر ہے کہ ان میں سے بہت سے ایسے ہیں جن کو سنی اسلام حدیث اور فقہ میں مستند علماء قرار دیتا ہے۔ شیعوں کے پانچویں امام محمد الباقر (م ۱۱۴ھ/ ۷۳۲ء) کو سنی مدینے کا ایک ممتاز عالم اور فقیہہ مانتے ہیں۔ لیکن وہ شیعوں کے مطابق خدا کا ایک راست اظہار قرار پاتے ہیں۔ ان عوامل نے شیعوں کو اس بات پر آمادہ کیا ہے کہ وہ احادیث کے اپنے مجموعے مرتب کریں جو سنی اسلام کے مجموعوں سے مختلف ہوں (دیکھیے باب ۳)۔

شیعہ کے ذیلی فرقے

اثنا عشری شیعہ جن کا نام اس لیے پڑا کہ وہ بارہ ظاہر اماموں کو مانتے ہیں، مختلف شیعہ جمعیتوں میں وسطی مقام پر فائز ہیں اور ان کی سب سے بڑی تعداد ہیں۔ ان کے آخری امام محمد جو ۲۵۹ھ/ ۸۷۳ء میں پیدا ہوئے، ان کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ پراسرار طریقے سے گم ہو گئے اور ان کے دوبارہ ظہور کا اِن لوگوں کو انتظار ہے۔ امام غائب کا تصور دراصل تمام شیعہ فرقوں کی خصوصیت ہے، اگرچہ ان کے درمیان اس کی شناخت پر اتفاق نہیں ہے۔ شیعوں میں پہلی بڑی پھوٹ اس وقت پڑی جب چھٹے امام جعفر (م ۱۴۸ھ/ ۷۶۵ء بمقام مدینہ) کی جانشینی کا مسئلہ درپیش ہوا۔ شیعوں کی اکثریت نے ان کے بیٹے موسیٰ کو تسلیم کیا، اس لیے کہ بڑے بیٹے اسماعیل کو شراب نوشی کے گناہ کا مرتکب سمجھا گیا۔ لیکن بعضوں نے اسماعیل کو ہی جائز امام قرار دیا اور ان کے بعد ان کے بیٹے محمد کو۔ اسماعیلی شیعوں کو جیسا کہ اس گروپ کا نام پڑا، سبعی بھی کہا جاتا ہے اس لیے کہ یہ لوگ اِن محمد (بن اسماعیل) کے غائب ہو جانے پر اماموں کا سلسلہ ختم کر دیتے ہیں، جن کی واپسی کا وہ مہدی کے طور پر انتظار کرتے ہیں۔

تیسری، چوتھی اور پانچویں صدی ہجری (نویں، دسویں اور گیارھویں صدی عیسوی) میں اسماعیلی پروپاگنڈا بہت زور شور سے کیا جاتا رہا، یہاں تک کہ پانچویں صدی ہجری (گیارھویں صدی عیسوی) میں ہم اسے پوری مسلم دنیا میں شمالی افریقہ سے ہندوستان تک بہت مضبوط پاتے ہیں۔ امام خلیفہ کی تاج پوشی کرنے کے اپنے سیاسی پروگرام کی بنیاد کے طور

پر اس تحریک نے اپنے ابتدائی مراحل میں ایک معاشرتی انقلاب برپا کرنے کی کوشش کی اور باہر سے لیے ہوئے خصوصاً نوفلاطونی اور غناطسی افکار کو جذب کر کے ایک فلسفیانہ نظام تعمیر کرنے کی سعی کی، جس میں راسخ العقیدہ مذہبی ڈھانچے کو نقصان پہنچا کر ایک نئے مذہب کی بناڈالی جاسکے۔ اس فعال اور جارحانہ اسماعیلی پروپاگنڈے کی شروعات روایتی طور پر ایک شخص عبداللہ ابن میمون القداح کے ساتھ وابستہ ہیں، لیکن W. Ivanow کی زیادہ قریبی زمانے کی تحقیق نے ان بیانات کے بارے میں شک کا اظہار کیا ہے۔ اس لیے کہ خود شیعہ مآخذ اسے اس سے پہلے زمانے کی شخصیت بتاتے ہیں۔ (دیکھیے Shorter Encyclopaedia of Islam)

تاہم تیسری صدی ہجری کی آخری چوتھائی (نویں صدی عیسوی) کے آتے آتے اسماعیلیوں نے حمدان قرمط کی سربراہی میں بغاوت کی، اور ایک معاشرتی مذہبی مہم چلائی، جس کے بعد وہ قرمطی کہلائے۔ اس نے عراق میں کوفہ کے قریب ایک مورچہ بند چوکی (قریباً ۲۷۷ھ/ ۸۹۰ء میں) قائم کی اور اپنے پیروؤں پر چندہ عائد کیا۔ ٹیکس لگانے کا یہ ضابطہ کار جلد ہی ایک کیمونسٹ طرز کے معاشرے میں بدل گیا۔ یعنی امام کے نام پر عام استعمال کی تمام اشیاء کی عوامی ملکیت! لیکن قرمطیوں نے ایسا تشدد پھیلایا اور ایسے ایسے مظالم ڈھائے کہ اپنے خلاف ایک عام نفرت اور خوف پیدا کر دیا۔ نتیجہ یہ کہ ان کو تکلیف میں ڈالا گیا اور وہ رفتہ رفتہ غائب ہو گئے۔ تاہم ''بیت فاطمہ'' کے اسماعیلی پروپاگنڈا کرنے والوں نے قرمطی تحریک سے فائدہ اٹھایا اور اس کے آثار پر مصر اور شمالی افریقہ میں فاطمی سلطنت قائم کر دی۔

یہ چوتھی اور پانچویں صدی ہجری (دسویں اور گیارھویں صدی عیسوی) کے اسماعیلی مبلغ اور دانشور ہی تھے، خصوصاً عراق اور ایران میں جنھوں نے عرفانیت کے اسماعیلی نظام کو تکمیل تک پہنچایا۔ یہ عرفانیت قرآن کی نوفلاطونی انداز میں ایک استعاراتی تفسیر پر بالکل چول سے چول ملا کر تعمیر کی گئی ہے، خصوصاً اس کے نظریہ صدور کو نگاہ میں رکھ کر! ابو یعقوب السجستانی (م ۳۳۱ھ/ ۹۴۳ء) اور حمید الدین کرمانی (م ۴۱۰ھ/ ۱۰۱۹ء) جیسے ایرانیوں کی تصانیف کے علاوہ اس عرفانیت کا سب سے مشہور شاہکار ''رسائل اخوان الصفاء'' ہے جو ایک زیر زمین تنظیم کا کارنامہ ہے جس کی طرف اوپر باب ۸ میں اشارہ کیا گیا۔ ذاتِ احد عقل اور روح کی نوفلاطونی مثلث جد (مقدر) فتح (باطنی تعبیر) اور خیال کی اسماعیلی مثلث میں تبدیل ہو کر بالترتیب محمدؐ، علیؓ اور امام کی علامت بن جاتی ہے۔ H. Corbin نے تقدیر کے تصور اور زردشتی عقیدے خوَرنا کے درمیان تعلق دکھایا ہے۔ خیال یہ معلوم ہوتا ہے کہ پیغمبرؐ نے پیدا ہو کر اپنے

مقدر کے ذریعے وحی حاصل کی، لیکن قرآن کی اصل تعبیر (فتح بمعنی کھولنا) علیؓ کا وظیفہ ہے۔ چنانچہ اسماعیلی عقیدے میں نوفلاطونیت سے افکار مستعار لینے کے علاوہ بھی بہت کچھ ہے۔

یہ صورت حال تاریخ کی خاص اسماعیلی تعبیر سے اور زیادہ پیچیدہ ہو جاتی ہے۔ اسماعیلیوں نے جب پرانے فکری نظاموں سے ایک دولابی کائنات کا تصور لے لیا تو انہوں نے ہر دائرے کی تعبیر سات سال بعد آنے والے نمونے پر کی (سات کا خیال شروع میں سات اماموں کے عقیدے سے لیا گیا)۔ دائرے کے ان سات زمانوں کو آدمؑ، نوحؑ، ابراہیمؑ، موسیٰؑ، عیسیٰؑ، محمدؐ اور امام کا نام دیا گیا اور اس سلسلے کا نام ''ناطق'' رکھا گیا یعنی بولنے والے۔ یہ سلسلہ نام ہے افزائش کا اور نمو پانے کا جو امام تک آ کے انتہا کو پہنچتا ہے، کہ وہی اس دائرے کو مکمل کرتا ہے، جبکہ ہر ناطق کے درمیان سات بے زبانوں کا سلسلہ ہوتا ہے جو پچھلے ناطق کے کام کو یکجا کرتے ہیں۔ اس عقیدے نے رسول اکرمؐ کے ساتھ نبوت کے ختم ہو جانے کے عقیدے کو مسمار کر دیا، جسے سنی اور امامی شیعہ دونوں مانتے تھے۔

مخفی تعبیر کا باطنی اصول جسے شیعیت نے اپنایا اسے اسماعیلی کارگزاروں نے انتہائی حدود تک پہنچا دیا۔ امام کی نظری ہدایت کے تحت ایک درجہ وار خفیہ تعلیم کا عقیدہ (اس تعلیم پر غزالیؒ نے تنقید کی تھی) تیار کیا گیا جس کے بارے میں اعلان ہوا کہ اس تک صرف ایک محتاط روشناسی کے عمل کے ذریعے ہی پہنچا جا سکتا ہے۔ ایک غناطسی (عرفانی) تعلیم کے ان مختلف درجات میں ترقی کر کے یہ جان لیتا ہے کہ سچائی ایک ہی ہے اور مثبت مذاہب کی قطعی حماقت کا یقین حاصل کر لیتا ہے، جن کی تعبیر صرف وہی ٹھیک طرح سے ایک روحانی اور عالمگیر مفہوم میں کر سکتا ہے۔

بعض مغربی سکالروں نے یہ رائے قائم کی ہے کہ اسماعیلیت ایک صحیح معنی میں آزاد اندازِ فکر تھا اور اگر اسے کامیابی حاصل ہو جاتی تو یہ اسلام کو عقلی اور آزاد خیال بنا دیتا۔ پہلی بات تو یہ کہ اس سلسلے میں وہ لوگ اُن یونانی اصطلاحات سے متاثر ہو گئے ہیں جو اسماعیلی عقیدے پر حاوی ہیں۔ وہ یہ بھول جاتے ہیں کہ یہ نظام اپنی بنیاد میں عقلی ہونے سے بہت دور ہے اور نوفلاطونیت کی زوال پذیر عرفانی صورت اختیار کرنے سے آزاد فلسفیانہ خیال کی بلندی حاصل نہیں ہو جاتی۔ ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ مثبت مذاہب کی ایک آخری حقیقت کے ساتھ برابری کے نظریے نے ان سکالروں کو متاثر کر کے ان میں یہ رویہ پیدا کیا ہے۔ لیکن اسماعیلی عقیدہ تمام مذاہب کی برابری کے حق میں اتنا نہیں ہے جتنا ان کے مثبت مواد کی ایک جیسی حماقت کے

بارے میں ہے۔ اس حماقت کا اسماعیلی نظریے کے مطابق مداوا صرف اس طرح ہو سکتا ہے کہ اسماعیلی مذہب جو مستند تعبیر مہیا کرتا ہے اسے اختیار کر لیا جائے۔ یہ آزاد خیالی نہیں بلکہ استبدادیت ہے۔ (اگر یہ استبدادیت ہٹا دی جائے تو اسماعیلیت سیدھی سیدھی عدمیت بن کے رہ جائے گی)۔ اپنے زمانے میں ہم اسی طرح کی پوزیشن سے آگاہ ہو گئے ہیں جو بعض ہندو عذر خواہوں نے اختیار کی ہے، جن کا اہل مغرب کے لیے سب سے قابل اور مؤثر نمائندہ ایس رادھا کرشنن رہا ہے۔ پھر یہ ہے کہ اسماعیلی تعبیر اپنے آپ کو صرف مستند بنا کر پیش نہیں کرتی، بلکہ مطلقاً آمرانہ، کہ وہ ایک مبرا عن الخطا امام سے صادر ہوتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ امام کی آمریت خالصتاً نظری ہوتی ہے، اس لیے کہ وہ ان دیکھا ہوتا ہے، لیکن اس صورت میں یہ نظر آنے والے اسماعیلی دانشور ہیں جنہیں انسانیت کی روحانی مطلق العنانی کا منصب سنبھال لینا چاہیے۔ اس پر اس تحریک کے زیر زمین کردار، تشدد سے استمداد، قرامطہ اور حشیشین کی بغاوت اور قتل و غارت اور غیر اسماعیلیوں کے ساتھ معاشرتی تعلق قائم کرنے پر سخت بندش۔ یہ سامنے رکھیں تو تاریخی اسماعیلی مذہب کی تصویر مکمل ہو جاتی ہے۔

اسماعیلیوں کے سواد اعظم کے علاوہ جس کی دو شاخوں مستعلی اور نزاری کے سربراہ بالترتیب برہان الدین (بمبئی والے) اور آغا خاں ہیں، اسماعیلی مذہب کی چوتھی اور پانچویں صدی ہجری (دسویں اور گیارھویں صدی عیسوی) میں دو اور ذیلی شاخیں وجود میں آئیں: نصیری اور دروز۔ (جو زیادہ تر لبنان میں ہیں) ان میں سے مؤخر الذکر کا ظہور فاطمی الحاکم (م ۴۱۱ھ/ ۱۰۲۰ء) کو خدائی رتبہ دینے کی وجہ سے ہوا جس کی واپسی کے وہ منتظر ہیں اور اسماعیلی عقیدے کو مزید تبدیل کر کے وہ اسے اور زیادہ انتہائی صورت میں لے آئے ہیں، لیکن ان کی تعداد تھوڑی ہے۔ فری میسن تحریک کی نمود کے متعلق خیال یہ ہے کہ اس پر دروز رسومات کا اثر ہے۔ آٹھویں صدی ہجری (چودھویں صدی عیسوی) کے آخری زمانے میں استر آباد کے فضل اللہ کی قیادت میں ایک اور شیعی فرقہ نمودار ہوا۔ یہ حروفی کہلاتے ہیں، اس لیے کہ ان کی تعلیم میں ابجد کے حروف کو مرکزی حیثیت حاصل ہے، جن کی عددی قیمتوں اور مختلف مرکبات سے وہ بہت سے خارج العادت اور باطنی عقائد قائم کرتے ہیں۔ نصیریوں اور دروزوں کے بخلاف حروفی اسماعیلی نہیں ہیں، بلکہ انہیں امامی شیعوں کی ایک ذیلی شاخ سمجھنا چاہیے اس لیے کہ وہ رسول اکرمؐ کے بعد ایک باقاعدہ سلسلے میں گیارہ اماموں کو مانتے ہیں۔ یہ سلسلہ خود فضل اللہ کے ساتھ بند ہو جاتا ہے جس کو مجسم خدا سمجھا جاتا ہے۔ حروفی مسلک کو ترکی کے صوفی سلسلے

بکتاشی (دیکھیے باب۹) نے اختیار کیا تھا، جو عام طور پر غیر معمولی شیعہ اثرات کے تحت آتے ہیں۔ ان تمام فرقوں کو غُلاۃ (انتہا پسند) کہتے ہوئے شیعہ خود ان کی سرزنش کرتے ہیں، جیسا کہ اس باب میں اوپر بیان ہوا۔

اسماعیلی فلسفے اور صوفیانہ غور وفکر کا ملاپ جیسا کہ وہ عارف صدر الدین شیرازی (دیکھیے باب ۷ اور باب۸) کے نظام میں صورت پذیر ہوا، امامی شیعیت پر اثر انداز ہوا اور بارھویں صدی ہجری (اٹھارویں صدی عیسوی) کے اواخر اور تیرھویں صدی ہجری (انیسویں صدی عیسوی) کے اوائل میں شیخ احمد الاحسائی (م ۱۲۴۱ھ/ ۱۸۲۶ء) کی تحریک سے شیخیوں کا دبستان وجود میں لے آیا۔ علماء کے خلاف ہوتے ہوئے شیخیوں نے شیعی روایت پرستی کے کردار میں ترمیم کرنے پر اصرار کیا اور اماموں کے مسلک کی راست اہمیت پر زور دیا، جن کو وہ اسماعیلی انتہا پسندوں کی طرح خدا کا فوری ظہور اور جوہر قرار دیتے تھے۔ انہوں نے باب یعنی وحی خداوندی کے نزول کے راستے کے قریب الوقوع ہونے کی بھی تعلیم دی۔ باب کی اصطلاح امامی شیعوں نے ایک روحانی معلم کو مقرر کرنے کے لیے استعمال کی، لیکن نُصیریوں جیسے انتہا پسندوں نے اسے ذات باری کے اپنے ظہور و نمود میں دھکیل کر ایک مرحلے کو ظاہر کرنے کے لیے استعمال کیا۔

اس تعلیم سے متاثر ہو کر اس مکتب کے ایک شاگرد علی محمد شیرازی (پیدائش ۱۲۳۶ھ/ ۱۸۲۱ء) نے ۱۲۶۰ ہجری (۱۸۴۴عیسوی) میں اپنے آپ کے باب ہونے نیز عالمگیر عقل و دانش کا آئینہ ہونے کا اعلان کر دیا۔ اس نے بہت سے لوگ اپنی طرف کر لیے، لیکن شیعہ علماء نے اس کی بہت شدت کے ساتھ مخالفت کی اور بالآخر وہ ۱۲۶۶ھ (۱۸۵۰ عیسوی) میں قتل کر دیا گیا۔ اس کے بعد دو سوتیلے بھائیوں صبح ازل اور بہاء اللہ کی قیادت کے مسئلے پر آپس میں پھوٹ پڑ گئی۔ اول الذکر کے ماننے والوں نے جو ازلی کہلاتے تھے اپنے آقا کی تعلیم کو محفوظ رکھا، لیکن اب ان کی تعداد بہت تھوڑی رہ گئی ہے۔ لیکن بہاء اللہ پر دوسرے اثرات غالب آ گئے اور اس نے بہائیت کو اسلام سے الگ ایک مستقل مذہب ہونے کا اعلان کر دیا۔ جس میں امن پسندی اور عالمگیریت کے تصورات پر زور دیا گیا تھا۔ اس بیسویں صدی کے ابتدائی عشروں میں بہائی مذہب کے امریکہ میں کئی ماننے والے پیدا ہو گئے۔ لیکن اب یہ بظاہر کافی حد تک انحطاط پذیر ہو چکا ہے۔

شیعیت راسخ العقیدہ اسلام پر بھی ایک سے زیادہ طریقوں سے اثر انداز ہوئی

ہے۔ خانوادہ پیغمبرؐ یعنی فاطمہؓ علیؓ اور ان کی اولاد کے لیے شیعوں کی تعظیم و تکریم کا کافی طاقتور اثر سنی اسلام پر بھی پڑا ہے اور وہ بھی ان کے لیے مدح و ستائش کے جذبات دل میں رکھنے لگے ہیں۔ یہ رویہ وقت کے ساتھ ساتھ اور بڑھتا چلا گیا ہے۔ سنی عوام سیدوں کی یعنی علیؓ اور فاطمہؓ کی اولاد کی جس طرح بہت زیادہ اور غلامانہ طریقے سے عزت و تکریم کرتے ہیں، خصوصاً عرب ممالک کے مشرق میں، وہ اس اثر کا ایک زندہ ثبوت ہے اور اس کے متوازی کوئی چیز اوائل اسلام میں نہیں ملتی۔ سنی اسلام میں مہدی کے تصور کا آغاز و ارتقا دونوں بنیادی طور پر امام کے شیعی عقیدے کی وجہ سے ہیں، لیکن جو اثر شیعہ مذہب نے سنی اسلام پر تصوف کے واسطے سے ڈالا ہے وہ حساب سے باہر ہے۔ اگر صرف ایک نمایاں نکتہ بیان کریں تو کتابِ مقدس کی باطنی تفسیر کے عقیدے نے عموماً اسلام پر بہت گہرا اثر کیا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ تصوف نے عام طور پر شیعیت کی بے اعتدالیوں کا ساتھ نہیں دیا، نہ راسخ العقیدہ اسلام نے وہ سب کچھ جذب کیا جو تصوف پیش کرتا تھا، تاہم اس عقیدے نے علماء کے اعتدال پسند دھڑے میں بھی ماہیت کی تبدیلی کا خمیر ضرور چھوڑ دیا۔

دسویں صدی ہجری (سولھویں صدی عیسوی) سے جب سے ایران میں صفوی حکومت قائم ہوئی ہے، امامی شیعیت ملک کا سرکاری مذہب قرار دی گئی ہے۔ جس کی تحریک شروع میں ایران اور ترکی کی جنگوں نے بہم پہنچائی۔ بارھویں صدی ہجری (اٹھارویں صدی عیسوی) کے نصف اول میں عظیم جرنیل اور فاتح نادر شاہ (م ۱۱۶۰ھ/ ۱۷۴۷ء) نے سنی اور شیعہ اسلام میں کچھ مصالحت کرانے کی کوشش کی اور سمجھوتے کا ایک فارمولا تیار کیا گیا جس کے مطابق جعفری کے نام سے ایک پانچویں شیعی دبستاں کو (جعفر صادق، شیعہ کے چھٹے امام سُنّیوں کے نزدیک بھی عظیم مذہبی شخصیت ہیں) راسخ العقیدہ گروہ اپنے چار فقہی مذاہب کے ساتھ تسلیم کرے گا۔ (دیکھیے باب ۴)۔ تاہم نادر شاہ کی موت کے بعد یہ کوشش ترک کر دی گئی۔ اس کے بعد سے کچھ جستہ جستہ کوششیں اس سلسلے میں کی گئیں ہیں جنہیں بعض علاقوں خاص کر وسطی ایشیا میں کچھ کامیابی بھی ہوئی ہے۔ جدید دور میں مغرب کے سیاسی اور مذہبی اثر سے ایک مضبوط عالمگیر اتحاد کا جذبہ پیدا کیا گیا ہے، جس کا ہم باب ۱۳ میں جائزہ لیں گے۔

باب ۱۱

تعلیم

مدارس ــــ قرونِ وسطیٰ کی اسلامی تعلیم کی خصوصیت ــــ نصاب اور پڑھائی

مدارس

پچھلے ابواب میں ہم نے اختصاصی طور پر اسلامی مذہبی علوم کے آغاز اور نشو ونما پر بات کی ہے اور کبھی کبھی ان کی تسبتی حیثیتوں کی طرف بھی اشارے کیے ہیں۔ اب اس باب میں یہی کام ہم زیادہ تفصیل کے ساتھ اور باضابطہ طریقے سے کریں گے اور اس طرح ہم تعلیم کے اسلامی نظام کی اصل تک پہنچ جائیں گے۔ لیکن اس سے پہلے اسلام میں تعلیمی اداروں کی صورت اور ان کے پھیلاؤ سے متعلق خارجی پہلوؤں کے بارے میں ہمیں کچھ بات کر لینی چاہیے۔

پڑھنے اور لکھنے کا عمل جو اسلام سے پہلے عرب میں ایک محدود پیمانے پر موجود تھا، اسلام کی آمد کے بعد اور خصوصاً سلطنت کے پھیلاؤ سے بڑھ گیا۔ اسلام کے شروع زمانے میں تعلیم کے سادہ ترین مراکز (کُتّاب) میں استاد زیادہ تر غیر مسلم ہوتے تھے، خصوصاً مسیحی اور یہودی۔ لیکن اسلام کے آجانے کے بعد پہلی دفعہ دینی ثقافت کا ایک معین تعلیمی ذریعہ ــــ قرآن اور پیغمبرؐ کی تعلیمات ــــ میسر آیا۔ اس ضمنا منا سے یہ نزاع پیدا ہوئی جو اسلام کی تقریباً پہلی دو صدیوں تک جاری رہی کہ آیا انسان کتابِ مقدس کا سبق ایک غیر مسلم کو دے سکتا ہے یا اس سے لے سکتا ہے؟ اس بنا پر خطاطی کی اور کلامِ الٰہی کی تعلیم کے وظائف الگ الگ لوگوں کے سپرد کیے گئے اور یہ عمل صدیوں تک جاری رہا، چنانچہ ابن خلدون آٹھویں صدی ہجری

(چودھویں صدی عیسوی) میں لکھتے ہیں، ''خطاطی قرآن اور مذہب کے ساتھ نہیں پڑھائی جانی چاہیے۔ پڑھنا اور لکھنا ابتدائی مدارس میں نہیں سکھائے جاتے اور جو شخص انہیں سیکھنا چاہتا ہے اسے پیشہ ور اساتذہ تک رسائی حاصل کرنی چاہیے۔'' درحقیقت ابتدائی سطح پر بھی زور مذہبی تعلیم پر تھا اگرچہ پڑھنا لکھنا اور سادہ حساب اس تعلیم سے خارج نہیں تھے۔

تاہم بنیادی تعلیم ایک خود کفیل اکائی ہوتی تھی اور اس کے اور اعلیٰ تعلیم کے درمیان کوئی نامیاتی رابطہ نہیں ہوتا تھا۔ اصل میں بنیادی تعلیم کو اعلیٰ تعلیم کے لیے ایک باضابطہ پرورش گاہ قرار دینا ایک جدید فینامنا ہے اور قرونِ وسطیٰ کے نظام میں مقصد یہ ہوتا تھا کہ چند منتخب افراد کی ذہنی صلاحیتوں کی اعلیٰ سے اعلیٰ نشوونما کی جائے جن کا تعلیمی کیریئر ان لوگوں سے مختلف ہوتا تھا جنہیں صرف بنیادی تعلیم ہی دی جاتی ہوتی تھی۔ اسلام کے اولیں زمانے سے بنیادی اور اعلیٰ تعلیم کے علاوہ تعلیم کی دو اور اقسام بھی تھیں۔ ان میں سے ایک محلاتی مکتب کی تعلیم تھی جو شہزادوں کے لیے اس مقصد سے ترتیب دی جاتی تھی کہ انہیں آئندہ کے حکمران بنایا جا سکے۔ اس میں دینی تعلیم بھی شامل تھی، لیکن اس کا زور زیادہ تر خطابت، ادب وغیرہ پر ہوتا تھا اور سب سے زیادہ مردانہ خوبیوں پر۔ دوسری طرح کی تعلیم کو تعلیم بالغاں کہا جا سکتا ہے، کہ یہ عوام کو دی جاتی تھی۔ زیادہ اس لیے نہیں کہ انہیں پڑھنا اور لکھنا آ جائے بلکہ اس مقصد سے کہ ان میں قرآن کی اور مذہب کی سمجھ بوجھ پیدا ہو جائے۔ اس دوسری طرح کی تعلیم سے ہی اعلیٰ تعلیم کے مدارس وجود میں آتے تھے، شاگردوں کے ان حلقوں کے ذریعے جو ایک خاص معلم کے گرد جمع ہو جاتے تھے۔

اعلیٰ تعلیمی حلقوں کے لیے دینی ثقافت کا وسیلہ فکر کا نیا قانونی اور الٰہیاتی اخلاقی مواد تھا جو اسلام کی ابتدائی صدیوں کے دوران پیدا کیا جا رہا تھا۔ ان مکاتب میں قانون کا علم سب سے پہلے پروان چڑھا اور عراق میں امام ابو حنیفہؒ کے تلامذہ اور مدینے میں امام مالکؒ کے اور بعد ازاں امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے تلامذہ نے نظام عقائد کا ایک قانونی مجموعہ تیار کیا۔ لیکن الٰہیاتی مسائل سے متعلق اخلاقی امور اور تنازعات کے مباحث جن کا کہ دوسری اور تیسری صدی ہجری (آٹھویں اور نویں صدی عیسوی) میں اول الذکر باعث بنے، وہ بھی اتھل پتھل کے ماحول میں جاری رہے۔ یہ بحثیں اور تنازعات بعض اوقات مساجد میں چکائے جاتے، لیکن زیادہ تر یا تو اہلِ علم کے ذاتی گھروں میں یا پھر عراق کے شہروں بصرہ، کوفہ اور بغداد میں ان اہل علم کے سرپرستوں کے گھروں میں! عباسی دور میں بعض خلفاء خاص کر

مامون اور اس کا باپ ہارون الرشید اپنے درباروں میں منطقی، قانونی، نحوی غرض ہر قسم کے مسائل پر علمی مباحثات منعقد کرنے کی ہمت افزائی کرتے تھے۔ پیشتر اس سے کہ عام طور پر پیشہ وَر علماء کا طبقہ وجود میں آئے، فکر میں کافی سیالیت (fluidity) اور مختلف نقطہ ہائے نظر کے بارے میں خاصی رواداری پائی جاتی تھی۔ اشعری نے جو راسخ العقیدہ مسلک کے تشکیل کنندہ تھے، ایک مسجد میں خود اپنے معتزلی استاد جُبائی کے درس سنے تھے۔

سرکاری مساجد کے کتب خانوں اور نیم سرکاری ذخائر کتب کی مسلسل اور تیز رفتار افزونی قرون وسطٰی کی اسلامی تعلیم کا ایک اہم مظہر ہے۔ ریاست کے متعدد ممتاز اور صاحب اختیار عہدے دار بڑی تعداد میں کتابوں کے مجموعے حاصل کرتے اور انہیں اہل علم کے زیر تصرف دے دیتے اور بعض اوقات ان مجموعوں کو عام لوگوں کے استعمال کے لیے بطور عطیہ بھی دے دیتے۔ اسی طرح کا کام مؤخر عباسی دور میں نیم آزاد حکمران اور عمل داریوں کے امیر کرتے تھے۔ چوتھی صدی ہجری (دسویں صدی عیسوی) کے آخری زمانے میں فلسفی ابن سینا نے ایرانی حکمران نوح ابن نصر کے کتب خانے تک رسائی حاصل کی، جسے وہ افسانوی اور ناقابل یقین قرار دیتے ہیں لیکن جسے بعد میں آگ کے شعلوں کی نذر ہو جانا تھا۔ مصر کے فاطمی حکمران الحاکم کے محل کے کتب خانے کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس میں چالیس کمرے تھے جو کتابوں سے بھرے ہوئے تھے۔ ان کتب خانوں میں ہر موضوع پر کتابیں ہوتی تھیں: ادب، خاص طور پر اسلامی علوم، قدرتی علوم، منطق، فلسفہ وغیرہ۔ یہ بات خصوصیت سے قابل غور ہے کہ ریاست کی سرپرستی میں پہلی دفعہ قائم ہونے والی اکادمی جسے عباسی خلیفہ مامون نے تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) کے ربع اول میں منظم کیا، اسلامی تعلیم کے سلسلے کی کوئی کوشش نہیں تھی، بلکہ اس نے یونانی فلسفے اور سائنس کے باضابطہ ترجموں کے کام میں اپنے آپ کو لگایا۔ علم کے اس مواد کا اسلامی علوم کے ساتھ تعامل، جس کے قرونِ وسطٰی کے اسلام کے پورے دور میں اسلامی تعلیم کے کردار پر اتنے دور رس اثرات ہوئے، اس پر بعد میں بات کی جائے گی۔

پرائیویٹ اور سرکاری مدارس کی بنیاد بھی انفرادی کوششوں سے رکھی گئی اور خصوصی اسلامی علوم کے لیے عطیات کے طفیل حدیث، فقہ اور اسی طرح کے دوسرے علوم کے لیے عام ادارے قائم کیے گئے۔ ابو حاتم البستی (م ۲۷۷ھ/۸۹۰ء) نے اپنے آبائی شہر میں ایک سکول قائم کیا جس کے ساتھ ایک کتب خانہ تھا اور غیر مقامی طلبہ کو وظائف دیے جاتے تھے۔ یہ

ادارے خاص طور پر مشرق میں متعدد مقامات جیسے نیشاپور، مرو وغیرہ میں بڑھتے چلے گئے۔ تاہم ہمیں یہ ضرور یاد رکھنا چاہیے کہ ان مدارس میں جو مضامین پڑھائے جاتے تھے، خصوصاً حدیث، ان کا مواد اس طرح سے تیار ہوا تھا کہ وہ شیعہ مذہب کے اسی طرح کے شعبہ ہائے علم سے مختلف تھا (دیکھیے باب ۳) چنانچہ ان مضامین کی تعلیم خود بخود شیعی مذہب پر حملہ تھا۔ شیعہ تحریک جس نے چوتھی صدی ہجری (دسویں صدی عیسوی) تک ایک زیر زمین زندگی گزاری تھی، جب اس نے عراق کے بویہ خاندان اور مصر کے فاطمیوں کے ہاتھوں خارجی سیاسی کامیابی حاصل کر لی تو یہ اپنے عقیدے کی کھلم کھلا تشہیر کرنے لگی۔ اس نے خود اپنی حدیث مرتب کی اور جزوی طور پر اپنی فقہ بھی اور ان دونوں کو اس نے امامت کے مرکزی عقیدے کی خدمت پر لگا دیا۔ اس نے تعلیم کے موجود ادارے قبضے میں لے لیے اور نئے ادارے قائم کر دیے اور اپنی سیاسی قوت کی بنیاد پر ان کو اپنے دعویٰ کی تبلیغ کے لیے پروپاگنڈا مشینوں میں بدل دیا۔ اپنی طویل زیر زمین سرگرمیوں کی وجہ سے اس نے پروپاگنڈا کے کام میں پہلے ہی مہارت پیدا کر لی تھی۔ ۳۶۱ھ/۹۷۲ء میں مصر کے فاطمیوں نے مشہور مسجد مدرسہ الازہر قائم کیا، ایک ایسا ادارہ جو بعد میں سنی ادارے میں بدل گیا اور آج وہ دنیا میں سب سے بڑی واحد روایتی اسلامی یونیورسٹی ہے۔ گزشتہ دو برسوں میں عملی سائنس کے کچھ نئے شعبے (زراعت، طب وغیرہ) اس میں قائم کیے گئے ہیں، ایک ایسے قانون کے ذریعے جو ۱۹۶۱ میں متحدہ عرب جمہوریہ نے نافذ کیا۔ ۳۹۵ھ/ ۱۰۰۵ء میں فاطمی خلیفہ الحاکم نے قاہرہ میں ایک سنی بیت الحکمت کی بنیاد رکھی لیکن ۳۹۸ھ/ ۱۰۰۸ء میں اسے بند کر دیا اور اس کے دو فاضل پروفیسروں کو قتل کر دیا۔

چنانچہ جہاں عام طور پر قائم کیا ہوا یہ نظریہ بنیادی طور پر صحیح نہیں معلوم ہوتا کہ راسخ العقیدہ مدرسے کی ابتدا شیعیت کے خلاف پروپاگنڈا کے طور پر ہوئی تھی، اس لیے کہ سنی مدارس تو پہلے سے موجود چلے آتے تھے، وہاں یہ بات صحیح ہے کہ شیعوں نے اپنے سیاسی اقتدار کے دوران اپنے تعلیمی اداروں کو پروپاگنڈا کے وسائل کے طور پر استعمال کیا، تو اس چیز نے سُنّی حکمرانوں ـــ سلجوقیوں اور ایوبیوں ـــ کو اس بات پر آمادہ کیا کہ وہ شیعہ حکومت کے زوال کے بعد سُنّی تعلیمی اداروں کو اپنی امداد مہیا کریں۔ اس وقت تک پہلے زمانے کے سنی اداروں نے فاضل علماء کی ایک معتدبہ تعداد پیدا کر لی تھی، جو اب نئے مدارس میں تعینات کیے گئے۔ ان لوگوں نے آ کر ایک تو مختلف دینی مضامین میں نصاب کی کتابوں کا نیا مرکزی

حصہ تخلیق کیا، جو ایک معین نصاب پر مبنی ہوا اور اس سے بھی بڑھ کر نئے علماء پیدا کیے جو اپنے خاص کردار، مزاج اور معاشرتی حیثیت کے ساتھ مسلم معاشرے میں ایک نمایاں طبقہ بن گئے۔ ان نئے مدارس میں سے سب سے پہلا مدرسہ سلجوقیوں کے زمانے میں بغداد اور ایران میں نظام الملک نے (جو سلجوق الپ ارسلان اور ملک شاہ کا عظیم اور قابل وزیر تھا) قائم کیا۔ وہ ۴۸۵ھ/۱۰۹۲ء میں اسماعیلی ایجنٹوں کے ہاتھوں قتل ہو گیا۔ وقت کے ساتھ ساتھ مسلم دنیا کے پورے طول و عرض میں اس طرح کے کالجوں کا جال پھیل گیا۔

تاہم یہ فرض کر لینا ایک غلطی ہو گی کہ سنی اسلام بنیادی طور پر ریاست کی مدد سے فتحیاب ہو کر نکلا۔ اس کے برعکس ہوا یہ کہ نئی ریاستی پالیسیوں نے ان رجحانات کو اپنایا جو پہلے ہی آبادی کی اکثریت میں جڑ پکڑ چکے تھے اور یہی ان پالیسیوں کی کامیابی کی اصل وجہ بنی۔ یہ بالکل ظاہر ہے کہ فاطمی خلفاء اسماعیلی عقائد کو تعلیم اور دوسرے ذرائع سے مشتہر کرنے کی کوششوں کے باوجود جمہور پر ان کا بڑے پیمانے پر کوئی اثر پیدا نہیں کر سکتے تھے۔ نہ عراق اور ایران میں ان لوگوں کی اکثریت نے بویہی خاندان کے تحت شیعہ مذہب کو قبول کیا تھا۔ تاہم اشعری کٹر مذہبی عقائد کو ریاست کی حمایت ضرور حاصل ہوئی، لیکن اس کی بڑے پیمانے پر قبولیت بھی غزالیؒ جیسے اشخاص کے اثر سے ہوئی جو بغداد میں نظام الملک کالج میں درس دیتے تھے۔

انتظامی نقطۂ نظر سے مدرسے کا نظام عثمانی سلطنت میں اپنے عروج کو پہنچا، جہاں مدرسے باضابطہ طریق سے قائم کیے جاتے تھے، انہیں املاک ہبہ کی جاتی تھیں اور شیخ الاسلام کے دفتر کے زیر انتظام بہت عمدہ انتظامی مہارت اور کارکردگی کے ساتھ ان کی دیکھ بھال کی جاتی تھی۔ علماء کو ایک سلسلہ مراتب میں منظم کیا جاتا تھا اور وہ عثمانی معاشرے میں تقریباً ایک الگ ذات بن جاتے تھے۔ تعلیم کے یہ ادارے ترکی کے باہر تمام مسلم دنیا میں ابھی تک کام کر رہے ہیں۔ ہم نے ان میں سب سے ممتاز قاہرہ کی الازہر یونیورسٹی کا ابھی ذکر کیا ہے۔ لیکن یہ ادارے اِس وقت اُن چیلنجوں اور تقاضوں کے ساتھ اپنے آپ کو ایڈجسٹ کرنے کے مختلف مراحل میں ہیں جو جدید تعلیم اپنے ساتھ لائی ہے۔ ان میں سے بعض تو ان اثرات کے دائرے سے ابھی تک بالکل باہر ہیں جیسا کہ ہندوستان میں دارالعلوم دیوبند اور اب تک وہ جدید دباؤں کے سامنے اپنے مقام سے ایک انچ بھی ہٹنے سے انکار کر چکے ہیں۔ ہم البتہ ان کے بارے میں باب ۱۳ میں بات کریں گے۔ سرِ دست ہم قرونِ وسطیٰ کی اسلامی تعلیم کے مواد

اور اندرونی خصوصیت پر کچھ غور کریں گے۔

قرونِ وسطیٰ کی اسلامی تعلیم کی خصوصیت

اسلام کے اولیں زمانے میں اسلامی تعلیم کا آغاز اور اس کی توسیع مدارس کے بجائے افراد کے گرد مرکوز رہتی ہے۔ اسلامی فکر کا مواد (content) بھی انفرادی کوشش کا مرہون منت ہے۔ بعض غیر معمولی شخصیات جنہوں نے حدیث کا علم حاصل کیا تھا اور اس کے گرد اپنے فقہی اور الٰہیاتی نظام تعمیر کیے تھے، انہوں نے دور ونزدیک سے طلبہ کو اپنی طرف کھینچا، جو ان سے علم حاصل کرنے کے لیے آئے۔ اس لیے اس تعلیم کی پہلی بڑی خصوصیت جو اسلام کے پورے وسطیٰ زمانے میں باقی رہی ہے استاد کی انفرادی اہمیت ہے۔ استاد اپنا پورا کورس پڑھا لینے کے بعد ذاتی طور پر طالب علم کو اجازہ (سرٹیفکیٹ) دیتا تھا، جس کی بنیاد پر وہ آگے خود پڑھانے کا مجاز ہوتا تھا۔ یہ سرٹیفکیٹ بعض اوقات ایک انفرادی مضمون مثلاً فقہ یا حدیث میں دیا جاتا تھا۔ بعض اوقات اس کا تعلق متعدد مضامین سے ہوتا اور بعض اوقات یہ کچھ خاص کتابوں کے لیے قابلِ قبول ہوتا تھا جو شاگرد نے پڑھی ہوتی تھیں۔ بعد میں جب مدارس وجود میں آگئے تو اکثر حالات میں امتحان کا ایک نظام قائم کیا جانے لگا۔ لیکن بطور ایک فرد کے استاد کا کردار اور اس کی عزت و وقار اتنا زیادہ تھا کہ مدارس کی تنظیم کے بعد بھی سربرآوردہ اشخاص اور سکالروں کے سوانح عموماً ان کے اساتذہ کا ذکر کرتے ہیں اور بہت کم ایسا ہے کہ ان کالجوں کا نام معلوم ہو سکے جہاں انہوں نے تعلیم پائی تھی۔ یہاں تک کہ اسناد بھی بجائے کالج کے نام کے اُستاد کے نام سے عطا ہوتی تھیں ... اور یہ کہنا صداقت سے زیادہ دور نہیں ہوگا کہ مؤخر وسطیٰ زمانوں میں بھی نامور دانشور مدارس کی پیداوار نہیں ہوتے تھے بلکہ ان لوگوں سے پڑھ کر نکلتے تھے جو انفرادی اساتذہ کے غیر رسمی طلبہ ہوتے تھے۔ اگر کوئی اسلام میں عظیم اور تخلیقی مفکرین کی تاریخ لکھنے بیٹھے تو اسے اُن میں کوئی زیادہ مدارس کے فارغ التحصیل نہیں ملیں گے۔

استاد کی مرکزی اہمیت سے جڑا ہوا ایک اور فینامنا تھا جسے طالبِ علم کہتے تھے۔ سیلانی طلبہ مشہور اساتذہ کے درس میں شامل ہونے کے لیے بہت لمبے فاصلے، بعض اوقات مسلم دنیا کے طول وعرض سے، طے کر کے آتے تھے۔ حدیث کے مطالعے، رسول اکرمؐ اور ان کے صحابہ کے مبینہ کارناموں اور ان کے اقوال نے ان تدریسی سفروں کے لیے سب سے اول

اور بہت قوی محرکات پیدا کیے۔ (دیکھیے باب ۳ اور ۵) وسطی زمانوں کے اسلام میں ایسے لوگوں کے واقعات بھی بیان ہوئے ہیں جنہوں نے ایک سو سے زیادہ اساتذہ کو سنا تھا۔ طلبِ علم کی اس تحریک کا صحیح معنوں میں خلاصہ بیان کرنے کے لیے شدُّ الرحال (سفر کے لیے تیار ہونا) ایک کلیدی جملہ تھا۔ علم، جیسا کہ ہم نے باب ۶ میں بتایا، اس سے اس تحریک کے ابتدائی مرحلوں میں روایتی علم مراد لیا جاتا تھا۔ یہ فقہ سے مختلف چیز تھی، جس کے معنی تھے: اس روایتی علم کے ذخیرے پر عقلی کارروائی کرنا۔ تاہم رفتہ رفتہ جب فقہ اور الٰہیات کے علوم نشوونما پا گئے، فقہ کے معنی قانونی فکر کے ہو گئے اور علم الٰہیات کے معنی دینے لگا۔ ہم نے باب ۶ میں فقہ اور الٰہیات کے درمیان علوم کا تاج کہلائے جانے کے حق کے لیے ہمیشہ رہنے والی رقابت کا بھی ذکر کیا تھا۔ لیکن چوتھی اور پانچویں صدی ہجری (دسویں اور گیارہویں صدی عیسوی) میں اجماع کا در بند ہو جانے سے فقہ اور عقلی علوم، خصوصاً فقہ جمود کا شکار ہو گئی۔ عقلی علوم، الٰہیات اور مذہبی فکر کو نقصان پہنچا اور وہ کمزور کر دیے گئے، اس لیے کہ انہیں جان بوجھ کر لادینی عقلیت پسندی سے الگ رکھا گیا اور خود عقلیت پسندی بھی، خصوصاً فلسفہ، ایک عام انحطاط کا شکار ہو گئی۔ نیز ان علوم کو مذہبی فکر کی اُن دوسری صورتوں سے بھی الگ رکھا گیا جو کہ تصوف میں دیکھی جانے لگی تھیں۔

مدرسے کے نظام کو جو کہ بڑی حد تک ریاستی سرپرستی اور ریاستی کنٹرول پر مبنی تھا، عام طور پر مسلم تعلیم اور علم کے اعلیٰ معیار کے زوال اور جمود کا سبب قرار دیا گیا ہے۔ لیکن مدرسہ اپنے محدود نصاب کے ساتھ اس زوال کی علامت تھی نہ کہ اس کا اصل سبب، اگرچہ اس نے یقیناً عقلی جمود کو دوام بخشا اور اس کی رفتار کو بڑھایا۔ ہم اوپر کہہ چکے ہیں کہ غیر معمولی اور بڑے تخلیقی مفکر بھی مدرسی نظام کے باہر ابھر کر سامنے آتے رہے۔ لیکن اسلامی تعلیم کی کوالٹی کے زوال کا اصل سبب مذہبی علوم کی بتدریج فاقہ کشی تھی، اس وجہ سے کہ انہیں غیر پیشہ ورانہ عقلیت پسندی کی زندگی سے الگ تھلگ رکھا گیا تھا، جو بعد میں خود بھی انحطاط کا شکار ہو گئی۔ معتزلہ اور شیعہ کی کامیاب مخالفت کے بعد علماء کو خود اپنے علوم کو ترقی دینے کا تجربہ حاصل ہوا اور ان علوم کو اس طرح پڑھانے کا تجربہ کہ تعلیم کے اس مواد کے لیے ایک دفاع قائم کیا جا سکے۔ اس بات کا تعلق ایک مدرسی نظام کے نسبتاً خارجی عامل کے ساتھ ہی نہیں تھا، جسے مخالفت کے سامنے جسمانی طور پر الگ کر دیا جاتا۔ اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ تھی کہ راسخ العقیدہ علوم کے مواد کو اس طرح بتدریج تیار کیا گیا تھا کہ وہ کسی بھی امکانی چیلنج اور مخالفت سے

بالکل الگ تھلگ رہے۔

ان مذہبی علوم کا اندرونی آئین اس طرح تیار کیا گیا تھا کہ وہ انہیں بظاہر مطلقاً خود کفیل کیے دیتا تھا۔ وہ نہ صرف اپنی جگہ کو پر کرتے تھے، بلکہ علم کے پورے میدان کی جگہ کو بھی گھیر لیتے تھے۔ اس کے علاوہ باقی سارا علم بے مطلب تھا، اگرچہ پوری طرح قابل مذمت نہیں تھا۔ باب ۶ میں فقیہ شاطبی کا جو بیان اس ضمن میں دیا گیا کہ اس پورے علم کا حصول جو براہ راست عمل سے متعلق نہ ہو ممنوع ہے، وسطی زمانے کے علماء کے مزاج کی خصوصیت ہے۔ فیصلہ، جب وہ غیر حقیقی، بے کار سوچ کے خلاف کیا جائے کافی با جواز ہوتا ہے اور افادیت پر مبنی جدید رویے نے مغرب میں خالص فکر کی بعض اقسام کے خلاف اسی طرح کا مصلحانہ موقف اختیار کیا ہے۔ لیکن جیسا کہ وسطی زمانے کے مسلم مصنفین نے اس کا اعلان کیا، یہ اصول نہ صرف فلسفے کو بلکہ ریاضیات کو بھی خارج کرتا ہے۔ سوائے حساب کے بعض مبادیات کے۔ یہ اس طرح ڈیزائن کیا گیا ہے کہ اس میں مطلق حیثیت صرف فقہی قانون کو حاصل ہے۔ رہی عقائدی الٰہیات، تو اسلامی تعلیم کی سکیم میں افضلیت کے مقام کے لیے جب اس نے فقہ کے ساتھ مقابلہ کرنا چاہا تو اپنے آپ کو عقلی فلسفے کے ایک قائم مقام کے طور پر استوار کیا۔ چھٹی صدی ہجری (دسویں صدی عیسوی) سے اور فخر الدین رازی کے جینئس کے ذریعے۔ اس نے اپنے دائرے کو یوں وسیع کیا کہ فلسفیانہ نظاموں سے منطق کو اختیار کیا، طبیعیات اور نیچرل فلسفے سے متعلق اپنے نظریات کا اضافہ کیا اور فلسفیانہ مابعد الطبیعیات کی جگہ اپنے عقائدی الٰہیاتی قضیوں کو ان کا بدل بنا دیا۔ اب کے بعد ایک طالب علم تمام فلسفیانہ کتابوں کو بے ضرورت قرار دے سکتا تھا، اس لیے کہ الٰہیات نے ان کا ایک مکمل حریف پیدا کر دیا تھا۔ اس طرح کی الٰہیاتی فلسفیانہ سکیم اپنے آپ قابلِ حقارت نہیں ٹھہرتی، بلکہ یہ اسلامی فکر کی اندرونی زرخیزی کی علامت ہے اور درحقیقت تھامس اکوئناس نے مسیحیت کے لیے قرون وسطی کے یورپ میں بالکل یہی کام کیا ہے۔ لیکن جب اس کا مواد مطلقاً اور خصوصی طور پر خود کفیل سمجھا جاتا ہے اور یہ باور کیا جاتا ہے کہ اس نے تمام دوسری عقلیاتی فکر کی جگہ لے لی ہے تو یہ اُس تخلیقی چیلنج کے پورے امکان کو ختم کر دیتی ہے جو پیش آ سکتا ہو۔ علم کی تمام صورتوں کو نامیاتی طور پر مربوط کرنے اور ان کو قدامت پسند الٰہیات کی خدمت میں دے دینے سے عقلی زرخیزی کے منابع تباہ کر دیے گئے اور اوریجنل فکر کے امکان کا گلا گھونٹ دیا گیا۔

اس ضابطہ کار کے ذریعے مدارس کا نصاب لازمی طور پر اور نقصان دہ طریقے سے کم

کر دیا گیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نقطہ نظر تنگ ہو گیا اور اعلیٰ مذہبی تعلیم کمزور ہوتی چلی گئی۔ ترک مصنف کاتب چلپی (م۱۰۶۷ھ/ ۱۶۵۷ء) نہ صرف عقلی علوم بلکہ اعلیٰ الٰہیات کے انحطاط پر افسوس کرتے ہوئے کہتے ہیں "لیکن بہت سے کند ذہن لوگ اس طرح بے حس وحرکت رہے جیسے چٹانیں ہوں۔ جو قدماء کی اندھی تقلید میں منجمد ہو گئی ہوں۔ بغیر سوچ بچار کیے انہوں نے نئے علوم کو رد کیا اور ان کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ ان کو اہلِ علم سمجھا گیا، جبکہ وہ ہمیشہ جاہل رہے، ان کا شوق ان علوم کی تحقیر کرنا رہا جنہیں وہ فلسفیانہ علوم کہتے تھے اور زمین اور آسمان کے متعلق انہوں نے کچھ نہ جانا۔ قرآن کی اس تنبیہہ نے کہ "کیا انہوں نے آسمانوں اور زمین کی بادشاہت میں غور نہیں کیا؟" (الاعراف ۷:۱۸۴) ان پر کوئی اثر نہ کیا۔ انہوں نے سوچا کہ دنیا اور افلاک میں غور کرنے کے معنی ہیں کہ ان کی طرف گائے بھینس کی طرح ٹکٹکی باندھ کر دیکھا جائے۔"

مغل ہندوستان میں گیارھویں صدی ہجری (سترھویں صدی عیسوی) میں فلسفیانہ مطالعوں میں دلچسپی پیدا کی گئی، لیکن خود فلسفہ اتنا فاقہ زدہ ہو چکا تھا کہ بجائے واقعی اہمیت کے مسائل سے نمٹنے کے یہ تکنیکی اصطلاحوں کی ایک نمائشی مشق بن کر رہ گیا تھا۔ اسلام کے مؤخر وسطی زمانوں میں نصاب کی تنگ دامانی پر اس سے زیادہ بلیغ اور چبھتی ہوئی تنقید شاید ہی کوئی اور ہو جو ہندوستان کے آخری عظیم مسلم حکمران اورنگ زیب (م ۱۱۱۸ھ/ ۱۷۰۷ء) کی اس رپورٹ شدہ تقریر میں سامنے آتی ہے جو انہوں نے اپنے ایک سابق استاد کو مخاطب کرتے ہوئے کی:

"آپ نے مجھے کیا پڑھایا؟ آپ نے بتایا کہ فرنگیوں کا ملک ایک چھوٹا سا جزیرہ ہے جہاں کا شہنشاہ پہلے پرتگال کا حکمران تھا، پھر وہ ہالینڈ کا بادشاہ بنا اور اب انگلستان کا بادشاہ ہے۔ آپ نے مجھے فرانس اور سپین کے بادشاہوں کے متعلق بتایا کہ وہ ہمارے چھوٹے چھوٹے مقامی حکمرانوں کی طرح ہیں ... سبحان اللہ! آپ نے جغرافیے اور تاریخ کے کیسے علم کا مظاہرہ کیا۔ کیا یہ آپ کا فرض نہیں تھا کہ آپ مجھے دنیا کی قوموں کی خصوصیات سے آگاہ کرتے کہ ان ملکوں کی پیداوار کیا ہے، ان کی فوجی طاقت ان کے جنگجوئی کے طریقے، ان کی رسمیں اور مذہب کیا ہیں ان کی حکومت کے طریقے اور سیاسی پالیسیاں کیونکر ہیں۔

آپ کو کبھی خیال نہ آیا کہ ایک شہزادے کے لیے کس قسم کی مدرسی تربیت درکار ہوتی ہے۔ آپ نے میرے لیے جو کچھ ضروری سمجھا وہ یہی تھا کہ میں قواعدِ زبان کا ماہر ہو جاؤں اور

ایسے مضامین سیکھوں جو ایک قاضی یا فقیہہ کے لیے مناسب ہوتے ہیں۔

آپ نے میرے والد کو بتایا کہ آپ نے مجھے فلسفہ پڑھایا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ کئی سال آپ نے میرے ذہن کو ان غیر ضروری اور احمقانہ سوالوں سے پریشان رکھا جن کا زندگی کے رموز سے کوئی تعلق نہیں تھا ... جب میں نے اپنی تعلیم ختم کی مجھے کسی علم یا فن سے صحیح آگاہی حاصل نہیں تھی۔ سوائے اس کے کہ میں کچھ مبہم تکنیکی اصطلاحوں کو منہ سے ادا کر سکتا تھا، جو روشن ترین ذہن کو بھی الجھن میں ڈال سکتی ہیں اور جن سے فلسفے کے علم کے دعوے دار اپنی جہالت پر پردہ ڈالتے ہیں ...''

الگ تھلگ رہنے کا یہی رویہ تصوف کے ساتھ اختیار کیا گیا۔ ایسا رویہ جو راسخ العقیدہ نقطۂ نظر سے فلسفے کے خلاف اتنا کامیاب ہوا تھا۔ لیکن مدرسے میں روایتی اور تقلیدی مضامین کے ذریعے روح اور ذہن کو جس طرح مفلس کر دیا گیا، اس نے زیادہ سنجیدہ اور روشن فکر روحوں کو تصوف کی طرف دھکیل دیا۔ ان مدرسوں میں جو صوفی خانقاہوں اور زاویوں سے منسلک تھے صوفیہ کی تصنیفات عام نصاب میں شامل کی گئی تھیں، خاص طور پر ہندوستان میں جہاں آٹھویں صدی ہجری (چودھویں صدی عیسوی) سے سہروردی سلسلے کے بانی سہروردی کی، ابن عربی کی اور بعد ازاں جامی کی تصانیف پڑھائی جاتی تھیں۔ لیکن اکثر صوفی مراکز میں، خصوصاً وہ جو ترکی میں تھے، اعلیٰ تعلیم کے نصاب میں تقریباً تمام تر صوفی تصانیف ہوتی تھیں۔ ترکی میں خاص جگہیں تھیں جنہیں مثنوی خانہ کہتے تھے، جہاں تعلیم کی واحد کتاب مولانا رومؒ کی مثنوی ہوتی تھی۔ پھر ان کتابوں کا مواد جس میں زیادہ تر وحدت الوجودیت نفوذ کیے ہوئے ہوتی تھی، راسخ العقیدہ علمی مراکز کی تعلیمات کے بالکل مخالف تھا۔ چنانچہ مسلم معاشرے میں اس سے ایک شدید قسم کی روحانی دوئی پیدا ہو گئی، جو مدرسے اور خانقاہ کے درمیان تھی۔ اس فینامنا کا امتیازی نشان تصوف کی طرف جانے والوں کے وہ بے شمار بیانات ہیں، جنہوں نے صحیح راستہ پا لینے کے بعد اپنی مدرسے کی کتابوں کو یا تو جلا دیا یا انہیں کنویں میں پھینک دیا۔ تاہم رفتہ رفتہ بعض غیر معمولی شخصیات کی کوشش سے جن کا باب ۹ کے آخر میں ذکر کیا جائے گا، راسخ العقیدہ الٰہیات اور صوفیانہ مابعد الطبیعیات کے درمیان ایک نئی مصالحت تیار کی گئی اور گیارھویں اور بارھویں صدی ہجری (سترھویں اور اٹھارویں صدی عیسوی) میں ایک نئی طرح کی راسخ العقیدہ قیاس آرا الٰہیات وجود میں آئی۔ تیرھویں صدی ہجری (انیسویں صدی عیسوی) کے دوران مسلم دنیا نے یورپی تعلیم کا اچانک اور طاقتور تصادم محسوس کیا اور ایک نئی

دُوررَس دوئی (dualism) نے جنم لیا، جس کے مزاج اور اثرات کی بات باب ۱۳ تک چھوڑ دینی چاہیے۔

نصاب اور پڑھائی

تعلیم کا عام میدان جب ایک عمومی فکر اور نیچرل علوم کے نہ ہونے سے تنگ ہو کر رہ گیا تو ظاہر ہے کہ نصاب بھی خالص مذہبی علوم میں محدود ہو کے رہ گیا، جن کے لیے نحو اور ادب ضروری آلاتِ کار تھے۔ خالص مذہبی مضمون چار تھے: حدیث، فقہ، کلام اور تفسیر۔ دائیں بازو کے اہل حدیث کے بہت سے مدرسوں میں کلام بھی ایک مشکوک علم تھا، اس طرح مضامین گھٹ کر تین رہ گئے تھے۔ بعض خصوصی مدرسوں میں تصوف کے موضوع کی کتابوں کا اضافہ کیا گیا۔ تصانیف کی کل تعداد جن کا مطالعہ کیا جاتا تھا عموماً بہت تھوڑی ہوتی تھی۔ دراصل بعض بڑے سکالر اور اوریجنل مفکر جو وقتاً فوقتاً ظہور کرتے رہتے تھے اپنے آپ میں خود نابغہ ہوتے تھے اور رسمی نصاب کے زیادہ رہینِ منت نہیں ہوتے تھے۔

صدیوں کے عرصے میں اعلیٰ تعلیم کے معیار میں بتدریج بگاڑ آیا۔ اس کی کچھ وجوہات تو یہ ہونی چاہئیں کہ نصاب کی کتابیں چونکہ تعداد میں تھوڑی تھیں اس لیے تعلیم میں جو سال لگائے جاتے تھے وہ بھی اتنے کم تھے کہ طالب علم نسبتاً کم اور ناپختہ عمر میں مذہبی علوم کے اعلیٰ پہلوؤں کے مشکل اور عموماً مبہم مواد سے نمٹنے کے قابل نہیں ہوتے تھے۔ اس کے معنی اتنا مضمون کو ذہن نشین کرنے کے نہیں تھے جتنا کتابوں کے متن کا مطالعہ کرنے کے تھے ... اس چیز نے صحیح فہم کی بجائے رَٹا لگانے کی ہمت افزائی کی۔ یہ حقیقت کہ مؤخر وسطی زمانے کی صدیوں میں بنیادی طور پر طبع زاد تصانیف کے بجائے بڑی بڑی شرحیں لکھی گئیں، ہر کوئی جانتا ہے ... یہ فینامنا اصلاً کتابوں پر نہ کہ مضامین پر، توجہ مرکوز کرنے کی عادت سے پیدا ہوا۔ کوئی شک نہیں کہ بہت سی اختراعی صلاحیت اور عموماً اچھی بھلی تخلیقیت (Originality) ان شرحوں کے اندر دفن ہے۔ یہ بات قابل غور ہے کہ صدرالدین شیرازی کی تحریریں، جو گیارھویں صدی ہجری (سترھویں صدی عیسوی) میں لکھی گئیں اور اب تک فلسفیانہ فکر کے نسبتاً اعلیٰ معیار کا نمونہ ہیں بعد کی صدیوں میں فلسفے کی اعلیٰ ترین نصوص رہیں! اور (جہاں فلسفہ پڑھا جاتا تھا) ہمیشہ ایسا مثالی نمونہ تھیں جس پر کوئی سبقت نہ لے جا سکا۔ اس کے باوجود خود شیرازی پہلے مفکروں، خصوصاً فلسفی ابن سینا کے شارح ہیں۔ یہی حال تمام دوسرے مضامین کا ہے۔

باضابطہ شرحیں لکھنے کا رواج شروع میں طبع زاد تصانیف کے ساتھ ملا ہوا ہوتا تھا۔ مثلاً چھٹی صدی ہجری (بارہویں صدی عیسوی) میں فخرالدین رازی نے ابن سینا کی ایک شرح لکھی، لیکن وہ متعدد مستقل کتابوں کے مصنف بھی تھے۔ تاہم بعد میں شرحوں کے بعد شرحیں لکھنے کی عادت پختہ ہوگئی، یہاں تک کہ اصل تصانیف جو شرحوں کا موضوع ہوتی تھیں، تقریباً پوری طرح بھلا دی گئیں۔ اذعانی (Dogmatic) کلام پر بعض تصانیف کی آدھے درجن سے زیادہ شرحیں لکھی گئیں۔ اس سے اور آگے چل کر شرحیں اپنے معیار سے گر کر محض حواشی بن کے رہ گئیں جو عام طور پر سطحی قسم کی نکتہ چینیوں اور لفظی جھگڑوں کے متعلق ہوتے تھے۔ یہ مختصر خلاصوں کے ساتھ مل کر مدرسے کے نصاب کا مواد مہیا کرتے تھے۔ بارھویں صدی ہجری (اٹھارویں صدی عیسوی) میں مثال کے طور پر ہندوستان میں مُلّا نظام الدین نے تعلیم کا ایک نصاب مرتب کیا۔ یہ کورس جوان کے نام پر ''درسِ نظامی'' کہلایا، بہت وسیع پیمانے پر سراہا گیا اور کچھ ترامیم کے ساتھ پورے ہندوستان میں قبول کیا گیا۔ اسی طرح کے نصاب ایران اور وسطی ایشیا میں بھی مختلف مضامین کو مختلف طرح کی اہمیت دیتے ہوئے موجود تھے۔ تاہم یہ نظامی نصاب جس پر راسخ العقیدہ طبقوں کے دائیں بازو کی طرف سے یہ صحیح الزام تھا کہ وہ واقعتاً عقلی علوم کو سب سے زیادہ اہمیت دینے کی پالیسی پر عمل پیرا ہے، اس میں خالص فلسفے کے موضوع پر تین کتابیں شامل تھیں۔ یہ سب کی سب خلاصے تھے، مجموعے تھے، یا شرحیں تھیں جن میں ابن سینا پر صدرالدین شیرازی کی شرح بھی شامل تھی۔ اس میں حدیث کی صرف ایک کتاب تھی جو مشکاۃ المصابیح کے نام سے مؤخر زمانے کا ایک مجموعہ ہے۔ قرآن کی تفسیر کے لیے اِس میں وسطی زمانے کی دو تفسیریں شامل تھیں، جن میں سے ایک الجلالین اتنی مختصر ہے کہ اس کے الفاظ کی تعداد خود قرآن کے الفاظ کے برابر ہے۔ تفسیر لکھنے میں اختراع کی قدرت یہاں تک پہنچی کہ بعض لوگوں نے عربی ابجد کے صرف بعض حروف کو استعمال کیا (مثلاً اٹھائیس حروف میں سے صرف چودہ) اور اس طرح اپنے لغوی کمال کا مظاہرہ کیا۔ عربی ترکیب نحوی پر ایک مختصر کتاب الکافیہ کی شرح لکھتے ہوئے بعض لوگوں نے خالصتاً صوفیانہ تعبیروں سے کام لیا۔

عام طور پر نصاب کی تعلیم مضامین کی ترتیب کے طریقے پر دی جاتی تھی۔ چنانچہ سلسلے وار ترتیب کی ایک مثال یوں ہے: عربی نحو اور لغت، ادب، حساب، فلسفہ، فقہ، اصولِ فقہ، کلام، تفسیر قرآن اور حدیث۔ طالب علم ایک درجے سے دوسرے درجے تک ایک مضمون ختم

کر کے اور دوسرا اگلا مضمون شروع کر کے جاتا تھا۔ اس نظام میں قدرتی طور پر ہر مضمون کو کافی وقت نہیں دیا جاتا تھا۔ لیکن یہ کسی طرح بھی واحد طریقہ نہیں تھا، اکثر ایک طالب کسی مضمون کے خلاصے سے شروع کرتا اور اگلے درجے میں پہنچ کر اسی مضمون کو زیادہ تفصیل میں اور شرحوں کے ساتھ پڑھتا۔ استاد کا کام یہ تھا کہ دوسرے لوگوں کی شرحیں اور کتاب کا متن پڑھا دے اور اس مضمون پر اپنی طرف سے کوئی اظہار خیال نہ کرے۔ علاوہ ازیں اس بارے میں اتفاق نہیں تھا کہ کون سے مضامین دوسروں سے اعلیٰ تر تھے۔ ہم پہلے فقہ اور کلام کی مسابقت کی بات کر چکے ہیں۔ بہت سے لوگ حدیث کو تمام مضامین میں سب سے بڑا خیال کرتے تھے، اس لیے کہ یہ گویا دوسرے مذہبی اعلیٰ تعلیم کے شعبوں کے لیے مواد مہیا کرتی تھی اور کچھ ایسے مدارس بھی تھے جن میں صرف حدیث کا مضمون پڑھایا جاتا تھا۔ تاہم تعلیم کے حصول کے سلسلے میں بہت کچھ لچک پائی جاتی تھی۔ ایک شخص ابتدائی مذہبی تعلیم حاصل کرنے کے بعد اعلیٰ تعلیم کی کسی بھی جگہ میں داخلہ لے سکتا تھا۔ لیکن اپنا کورس مکمل کر لینے کے بعد ہی وہ کسی دوسرے مدرسے میں جا سکتا تھا اور وہاں ان مضامین میں داخلہ لے سکتا تھا جن کو وہاں زیادہ اہمیت دی جاتی تھی۔ اس طرح وہ ایک مدرسے سے دوسرے مدرسے میں جا سکتا تھا۔ اگر وہ تصوف کو اعلیٰ ترین روحانی منزل قرار دیتا تو وہ روایتی تعلیم کے اداروں سے فارغ التحصیل ہونے کے بعد کسی زاویے میں داخل ہو جاتا تھا۔

اس لیے جہاں انسان جائز طور پر مذہبی تعلیم کے شعبوں کے جمود اور غیر لچکیلے پن کی بات کر سکتا ہے اور مدرسی تعلیم کے ان مذہبی مقاصد کی طرف عام رخ کے تعین کو سامنے لا سکتا ہے، وہاں یہ صحیح ہے کہ تعلیمی میدان بحیثیت مجموعی سختی اور غیر لچکیلے پن سے بہت دور تھا۔ اٹھارویں صدی عیسوی کے ایک نامور مفکر شاہ ولی اللہؒ (م ۱۱۷۶ھ/ ۱۷۶۲ء۔ دیکھیے باب ۱۲) نے ہمارے لیے اپنی خودنوشت سوانح میں خود اپنا نصاب چھوڑا ہے۔ اس میں ریاضیات، علم نجوم اور طب شامل تھی۔ چنانچہ مدرسے کا نظام پوری مسلم تعلیم کی نمائندگی نہیں کرتا۔ شاہ ولی اللہؒ مدارس میں نہیں گئے تھے بلکہ اپنے والد سے نجی سطح پر گھر پہ تعلیم حاصل کی تھی۔ اسی صدی کے وسط میں ایک دوسرے ہندوستانی مصنف محمد علی تھانوی نے ۱۱۵۸ھ/ ۱۷۴۵ء میں ایک مشہور کتاب ''کشف اصطلاحات الفنون''، لکھی، جس میں تعلیم کی تمام شاخوں اور ان کی تکنیکی اصطلاحات کا ذکر کیا۔ اس کتاب کے پیش لفظ میں وہ لکھتے ہیں ''جب میں نے عربی اور دوسرے مذہبی مضامین کی تعلیم اپنے والد سے مکمل کر لی تو میں نے اپنے آپ کو فلسفے، نیچرل

علوم، عقلی علم کلام اور ریاضیات کے خزانے حاصل کرنے کے لیے تیار کیا، لیکن میں انہیں کسی استاد سے حاصل نہ کر سکا۔ تب میں نے اپنے وقت کا کچھ حصہ ان علوم کے خلاصوں کا مطالعہ کرنے کے لیے وقف کیا، جو میرے پاس موجود تھے۔'' انہی مصنف نے ہمارے مطالعے کے لیے عقلی علوم کی بہت احتیاط سے سوچی ہوئی سکیم کی سفارش کی ہے، جن کی شاخیں ہیں: طبیعیات، ریاضی (بشمول میکانیات) اور عقلی علم کلام۔

مدرسہ سے باہر تعلیم کی دوسری نمایاں مثالیں کسی طرح کمیاب نہیں ہیں۔ لیکن قرون وسطیٰ کی مسلم تعلیم کی بنیادی کمزوری، جیسا کہ تمام قبل از جدید دور کی تعلیم کی رہی، اس کا تصورِ علم تھا۔ جدید رویے کے بالکل خلاف، جو علم کو ایسی چیز سمجھتا ہے جسے ذہن کو تلاش کرنا اور دریافت کرنا چاہیے کہ اسے یہ رویہ علم کے معاملے میں ایک عملی کردار سونپتا ہے، وسطی زمانوں کا رویہ یہ تھا کہ علم ایسی چیز ہے جسے حاصل کرنا چاہیے۔ ذہن کا یہ رویہ بجائے اس کے کہ وہ تخلیقی اور مثبت ہو انفعالی اور متاثر ہونے والا تھا۔ مسلم دنیا میں یہ تقابل اور زیادہ شدید ہو گیا، جب ایک طرف نقل و سمع اور دوسری طرف عقل کے درمیان مخالفت پیدا ہو گئی۔ اس تنازعے میں راسخ الاعتقاد طبقہ روایت کا تحفظ کرنے کی فکر میں بہت جوش و خروش کے ساتھ عقل کے مقابل آ کھڑا ہوا جس کو وہ سختی کے ساتھ عقائد کی ماتحتی میں دینا چاہتا تھا۔ اوپر ہم مدارس میں حافظے کے عمل اور رٹا لگانے کے طریقے کا ذکر کر چکے ہیں۔ نقل اور روایت پر زور دینے کا اس سلسلے میں بہت زیادہ نقصان دہ اثر ہوا، اگرچہ ایسے روشن خیال اور ذہین و فطین لوگوں کی کمی نہیں تھی جو روایت کو ٹھیک طرح سمجھنے پر اصرار کرتے تھے۔ اذعانی الٰہیات پر جو تصانیف تھیں، ان کے منطقی حصے میں علم کی ماہیت کے بارے میں طویل اور بعض اوقات بے نتیجہ بحثیں ہوتی تھیں، حتیٰ کہ اس موضوع پر خصوصی رسالے بھی لکھے جاتے تھے۔ لیکن چونکہ کلامی الٰہیات کی توسیع میکانیکی طریقے پر کی گئی تھی اور اس کے اجزا خارجی طور پر ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو رکھے گئے تھے، بجائے اس کے کہ ان میں نمو کا کوئی اندرونی اور نامیاتی تعلق ہوتا، علم کی ماہیت پر یہ لامتناہی بحثیں الٰہیاتی جزو پر کوئی اثر نہ ڈال سکیں، جہاں اذعانی اصولوں کو دلائل کی تائید حاصل تھی۔ ہمارا مقصد یہی ہوتا ہے جب ہم کہتے ہیں کہ کلامی نظام بجائے فکر میں تحریک پیدا کرنے کے فلسفے کا بدل بن گیا اور اس نے فکر کو پیچھے دھکیل دیا۔ ابن خلدون اپنے مقدمے میں علوم پر بحث کرتے ہوئے اپنے مشاہدے کی بنا پر کہتے ہیں کہ کلام میں بعد کی اس تبدیلی سے فلسفے کے موضوعات اور ضابطوں اور اذعانی کلام کے موضوعات اور ضابطوں کے درمیان گڈمڈ کی

ایک بھیانک صورت پیدا ہوگئی ہے۔

الازہر جو اب الازہر یونیورسٹی کہلاتی ہے، مصر کے فاطمیوں کے تحت مسجد کے مدرسے کی صورت میں شروع ہوئی۔ اسماعیلی سلطنت کے سقوط کے بعد اسے سنیوں نے اپنے ہاتھ میں لے لیا۔ یہ شافعی مذہب پر فقہ کی تعلیم دینے کے لیے وقف تھی۔ دوسرے سنی فقہی مذاہب کی تعلیم کا بعد میں اضافہ کیا گیا۔ لیکن نویں صدی ہجری (پندرھویں صدی عیسوی) میں بھی یہ مصر میں اعلیٰ تعلیم کے اداروں میں سے صرف ایک ادارہ تھا، اگرچہ غالباً ان میں سب سے زیادہ ممتاز تھا۔ اس کی شہرت نے البتہ بتدریج دوسرے حریفوں کو میدان سے باہر کر دیا اور جدید زمانے میں مذہبی تعلیم کے صوفیانہ مراکز کے زوال کے ساتھ، یہ نہ صرف مصر میں بلکہ پوری مسلم دنیا میں سب سے بڑے اور سب سے اہم مذہبی تعلیم کے ادارے کی صورت میں ابھر کر سامنے آئی ہے۔

الازہر کا نگران کار جس کے ذمے اس ادارے کا انتظام تھا، اسے ایک عالم سربراہ سے بدل دیا گیا جسے شیخ الازہر کہتے ہیں اور اب اس ادارے کا پورا اندرونی انتظام علماء کی ایک جماعت کے سپرد ہے جو ''اکابر علماء کی مجلس'' کہلاتی ہے۔ مؤخر تیرھویں صدی ہجری (انیسویں صدی عیسوی) اور موجودہ بیسویں صدی میں، کچھ ایسے اقدامات کے ذریعے جن کا شیخ محمد عبدہ نے آغاز کیا تھا (دیکھیے باب ۱۳) اس کے نصاب کی صورت میں بھی اور مواد میں بھی تنظیم نو کی گئی ہے اور ہائی سکول کی سطح پر انسانیت اور معاشرتی علوم کے کچھ جدید عقلی شعبے بعض نیچرل سائنس کے مضامین کے ساتھ اس میں داخل کیے گئے ہیں۔ ابتدائی اور ثانوی تعلیم کا رشتہ اعلیٰ تعلیم کے ساتھ جوڑ دیا گیا ہے جو اس طریقے سے بالکل مختلف ہے جو قرونِ وسطیٰ میں رائج تھا (دیکھیے اوپر کے صفحات) اور مکتب کے نام سے نچلے اداروں کی ایک کثیر تعداد پیدا کر دی گئی ہے، جو اعلیٰ تعلیم کے لیے طلبہ کو تیار کرتی ہے۔ زیریں سکولوں کا یہ جال پھیل کر مصر سے بھی باہر دوسرے ہمسایہ عرب ملکوں میں چلا گیا ہے۔ الازہر کے مختلف رُواق مختلف قومیتوں کی نمائندگی کرتے ہیں: متعدد مدارس کا ایک ایسا دستور جو قرونِ وسطیٰ کی مغربی یونیورسٹیوں میں ''اقوام'' کی پیدائش پر اثر انداز ہوا تھا۔

اگرچہ الازہر، دس ہزار سے زیادہ طلبہ کے ساتھ، آج تعلیم کا سب سے بڑا روایتی ادارہ ہے، لیکن یہ ایسا واحد ادارہ نہیں ہے۔ تیونس میں زیتونیہ کا مسجد کالج اور ہندوستان میں سہارنپور کے قریب دیوبند کا دارالعلوم (جو تیرھویں صدی ہجری/ انیسویں صدی عیسوی میں

قائم کیا گیا) علماء کی تربیت کے لیے اہم تعلیمی ادارے ہیں۔ اگرچہ ان میں سے اول الذکر کو اسلامی مطالعات کے ایک قسم کے اعلیٰ ادارے میں بدل دیا گیا ہے اور اسے تیونسی حکومت کی ہدایت اور کنٹرول کے تحت دے دیا گیا ہے۔ اس روایتی تعلیم کے جدید تعلیم کے ساتھ تعلق کے مسئلے پر باب ۱۳ میں بات کی جائے گی جو اسلامی تجدید پسندی کے بارے میں ہے۔

باب۱۲

تجدید پسندی سے پہلے کی (Pre-Modernist) اصلاحی تحریکیں

تجدید پسندی سے پہلے کے اسلام میں تناؤ کے حالات ـــــ وہابی طبقہ ـــــ ہندوستان کی اصلاحی تحریکیں ـــــ افریقہ کی اصلاحی تحریکیں

تجدید پسندی سے پہلے کے اسلام میں تناؤ کے حالات

مؤخر وسطی زمانے میں اسلام کی روحانی صورتِ حال کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ اس کی خاص بات راسخ العقیدہ اسلام اور تصوف کے درمیان تناؤ کی موجودگی تھی۔ لیکن زیادہ قریب سے دیکھیں تو پتا چلے گا کہ صرف ایک تناؤ نہیں تھا، بلکہ روحانی قوتوں اور ان کے عمل اور ردعمل (cross-currents) کا ایک پیچیدہ مرکب تھا جو صورت حال کے عمومی تجزیے میں شاید نظر انداز کر دیا جائے۔ اس لیے ان اصلاحی تحریکوں کے فینامنا پر کچھ کہنے سے پہلے جو اسلام کے اندر سے اچانک نمودار ہوئیں، ہمارے لیے بہتر ہو گا کہ ذرا رک کر اسلامی روحانیت کے اس مرکب میں مختلف عوامل کا اور خصوصاً ان کے باہمی تعلقات کا قریب سے جائزہ لے لیں۔

جیسا کہ ہم نے تصوف پر بات کرتے ہوئے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے، یہ فینامنا خود متعدد اجزا سے بنا ہوا کل ہے۔ اس کے اخلاقی، جذبات انگیز، عارفانہ، یا خیالی و نظری پہلو بہت وضاحت سے الگ الگ کیے جا سکتے ہیں۔ اخلاقی عزم جس کے ساتھ صوفیانہ تحریک نے

ضبط نفس کے ایک طریقے کے طور پر کام شروع کیا تھا تا کہ اسلام کی مذہبی اقدار کو ان کی بھرپور حالت میں اپنا سکے، اس نے جلد ہی ہتھیار ڈال دیے اور تیز ذائقے والی وجد آور کیفیتوں اور ایک مراعات یافتہ قسم کے علم کی کشش میں ڈوب کر رہ گیا۔ راسخ العقیدہ تالیفی اصلاحی تحریک جو امام غزالیؒ میں ایک بحرانی صورت اختیار کر گئی تھی ایک طرف تصوف کی وجد و حال کی کیفیات کی بے اعتدالیوں کو دبانے کی اور دوسری طرف اس کے عارفانہ دعووں کو اگر دفع کرنے کی نہیں تو انہیں محدود کرنے کی ایک مسلسل کوشش تھی۔ لیکن یہ رجحان غزالیؒ کے فوراً بعد رسی تڑا کر پھر سے آزاد ہو گئے اور جہاں ایک نے بڑے پیمانے پر مقبول سلسلوں کی صورت میں خصوصاً وہ جو بے قاعدہ تھے، روحانی عمل تنویم کی صورت اختیار کر لی وہاں دوسرا منزہ عن الخطا وجدانیت کے پردے کے پیچھے ہر طرح کے مابعد الطبیعیاتی اسرار میں سر کے بل جا گرا۔

جہاں تک راسخ الاعتقاد طبقے کا تعلق ہے جس کی نمائندگی علماء کرتے ہیں، تصوف کے ساتھ اس کا تعلق بھی پیچیدہ ہے۔ کچھ تو اس وجہ سے کہ تصوف میں مختلف لڑیاں (strands) ہیں اور کچھ اس وجہ سے کہ راسخ الاعتقاد لوگوں میں بھی کچھ مختلف قسم کی لڑیاں پائی جاتی ہیں، یعنی خود علماء کی مختلف اقسام۔ عام طور پر صوفی تحریک میں علماء کے داخلے کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے ابتدائی اخلاقی عامل اور متشددانہ ضبط نفس پر زور دیا گیا اور ان کی تجدید کی گئی، خاص طور پر عمومی وجد آور تصوف کی غیر معتدل صورتوں کو ترک کر کے! چنانچہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ عام طور پر علماء کی تصوف کے ساتھ وابستگی کی تاریخ، تصوف میں اخلاقی محرک کی بازیابی کی تاریخ ہے۔ لیکن اگرچہ علماء نے تصوف میں خالصتاً اوہام اور وجد و حال کی کیفیتوں کو مشتبہ قرار دینے پر مسلسل دباؤ ڈالے رکھا، تاہم خیالی و نظری (speculative) یا مابعد الطبیعیاتی تصوف کے بارے میں ان کا رویہ ایک جیسا نہیں رہا۔ بہت سے نامور راسخ الاعتقاد سکالر ایسے تھے جن کے لیے نظری و خیالی تصوف میں بہت پرزور کشش تھی۔ ابن عربی (ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی) کے بعد اس صورت حال میں اضافہ ہوتا چلا گیا۔

ہم باب ۸ میں یہ دکھا چکے ہیں کہ خیالی و نظری تصوف۔ نوفلاطونیت کی طرح اور زیادہ تر اس کے زیر اثر۔ دراصل مثالیت پسند فلسفے کی ایک معین قسم ہے اور وہاں ہم فلسفے اور تصوف کے درمیان رابطے کی بات کر چکے ہیں۔ اس لیے صوفیانہ وجدانیت، خیالی و نظری صوفیہ کے ہاں فلسفیانہ فکر کا ایک انداز ہے، سوائے اس کے کہ یہ نظریۂ کشف کو کام میں لا کر جس میں کچھ منزہ عن الخطا ہونے کا تصور شامل ہوتا ہے، اپنے لیے تائید حاصل کرتی ہے۔ اب

راسخ العقیدہ صوفی مفکروں نے جہاں کشف کے نظریے کو بحال رکھا، وہاں وہ صوفیانہ فکر و خیال کے نظام کے مواد میں اہم تبدیلیاں لے آئے۔ سب سے اہم تبدیلی یہ ہے کہ انہوں نے قرآن اور اسلامی عقیدے پر مبنی روایتی راسخ العقیدہ کلامی الٰہیات اور صوفیانہ عرفانیت کی خالص نظری و خیالی الٰہیات کے درمیان ایک قسم کا امتزاج پیدا کر دیا۔ راسخ الاعتقاد تصوف کی یہ لڑی اگرچہ بنیادی طور پر مذہبی فکر کے لیے خاص تھی، تاہم وہ ولایت کے تصور اور اولیاء کے خصوصی مقام کے تصور پر مضبوطی سے جمی رہی، جس کے بغیر کشف کا عقیدہ منہدم ہو جاتا۔ لیکن جب تک ولایت کا یہ عقیدہ باقی ہے اور یہ اولیاء کو ایک انوکھا مقام دیتا ہے۔ عوام کی طرف سے اولیاء کی حد سے زیادہ تعظیم و تکریم اور ان کے مقبروں پر وہم پرستانہ عقیدت کے اظہار سے کسی حد تک صرفِ نظر نہ کرنا مشکل ہوگا۔ چنانچہ نظری و خیالی تصوف اگرچہ وجد و حال والے تصوف سے مختلف ہے، پھر بھی یہ اس کی طرف ہمیشہ کم و بیش التفات پر مائل رہتا ہے۔

لیکن راسخ الاعتقاد طبقے کا دایاں بازو اسلام میں تصوف کی بطور ایک طرزِ زندگی آمد کے بارے میں ہمیشہ بدظن رہا ہے۔ یہ لوگ حنبلی —— احمد ابن حنبلؒ کے پیرو —— اور اہل حدیث ہیں۔ درحقیقت حنبلی اور اہل حدیث اگر پوری طرح نہیں تو بہت حد تک ایک جیسے ہیں۔ ابن حنبلؒ خود اہل حدیث تھے۔ یہاں تک کہ تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) کے مورخ طبری نے انہیں ایک فقیہ ماننے سے انکار کر دیا اور اصرار کیا کہ وہ محض ایک محدث ہیں۔ اب اگرچہ حدیث بہت سے اجزاء کا مرکب ہے۔ اس میں صوفیانہ احادیث کا بھی ایک واضح بطون شامل ہے۔ اس کا مجموعی کردار بلاشبہ بے لچک اور عملی اقدام کا قائل ہے۔ حنبلی غیر منضبط قیاس آرائی پر اعتماد نہ کرتے ہوئے عقلی فلسفے اور خیالی و نظری تصوف دونوں کے کھلم کھلا دشمن رہے ہیں اور عوام پسند وجد و حال کا تصوف ان کے لیے قابل نفرت رہا ہے۔ اسلام میں ان نئی تبدیلیوں کے بالمقابل انہوں نے ہمیشہ ایک اخلاقی توانائی بخش قوت اور بے لچک فعالیت کے شعور کو برقرار رکھا ہے۔

لیکن جب صوفی تحریک نے چھٹی اور ساتویں صدی ہجری (بارھویں اور تیرھویں صدی عیسوی) میں مسلم دنیا کو جذباتی، روحانی اور عقلی طور پر اپنے اثر میں لے لیا تو اس کے بعد کٹر اہل حدیث کے لیے بھی صوفیانہ قوتوں کو پوری طرح نظرانداز کرنا ممکن نہ رہا اور انہوں نے اپنے ضابطہ کار میں اتنی صوفی میراث الحاق کرنے کی کوشش کی جتنی راسخ العقیدہ اسلام کو گوارا ہو سکتی تھی اور جس سے اس کے لیے ایک مثبت امداد دینے کا کام لیا جا سکتا تھا۔ پہلے

تصوف کے اخلاقی محرک پر زور دیا گیا اور اس کے بعض طریقے مثلاً ذکر، مراقبہ وغیرہ اختیار کیے گئے۔ لیکن اس توجہ اور ارتکاز کا مقصد اور مواد روایتی عقیدے سے وابستہ سمجھے گئے اور ہدف کو نئے سرے سے یوں متعین کیا گیا کہ اذعانی اصولوں اور روح کی اخلاقی پاکیزگی میں ایمان کو مضبوط کیا جائے۔ تصوفِ نو کی یہ قسم —— اگر ہم اسے ایسا کرسکیں —— راسخ العقیدہ فعالیت کو حیاتِ نو بخشنے لگی اور اس دنیا کے بارے میں ایک مثبت رویے کو پھر سے دل میں جاگزیں کرنے لگی۔ اس لحاظ سے حنبلی ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ الجوزی، اگرچہ تصوف کے کٹر دشمن تھے، یقیناً نوصوفی تھے اور اس نئے رجحان کے پیشرو!

بعد میں بعض صوفی کاملین فن نے خود —— جیسا کہ احمد سرہندی نے جو تصوف کی اصلاح چاہتے تھے —— اسی طرح کا موقف اختیار کیا۔ پھر نوصوفیوں نے کسی حد تک عقلی تصوف کے دعووں کو بھی تسلیم کیا۔ انہوں نے صوفیانہ کشف کو قبول کیا، لیکن اس کا یہ دعویٰ نہ مانا کہ وہ بظاہر خطا سے پاک ہے۔ ان کا اصرار تھا کہ کشف کا قابل اعتماد ہونا دل کی اخلاقی پاکیزگی کے تناسب سے ہوتا ہے۔ جس کے درحقیقت بے شمار درجے ہیں۔ ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ درحقیقت خود اپنے کشف کا واضح طور پر دعویٰ کرتے ہیں۔ اس طرح کشف کے رسمی بیان گہری عقلی کارروائیوں کی سطح پر لے آئے گئے۔ پھر ابن تیمیہؒ اور ان کے مرید ضروری صوفی اصطلاحات کا پورا سلسلہ۔ بشمول لفظ سالک کے۔ استعمال کرتے ہیں اور اس میں ایک بے لچک اخلاقی مفہوم اور راسخ العقیدہ مزاج آہستہ آہستہ اتارتے ہیں۔ اس طرح تصوف کی یہ دونوں اقسام ایک دوسرے سے بنیادی طور پر الگ اور نمایاں ہو جاتی ہیں: ایک غیر اسلامی تصوف، اور ایک اسلامی تصوف۔

تاہم عام مذہب کی سطح پر یہ برادریاں ہی تھیں، جو عوام میں اپنی ہر دلعزیزی کے ساتھ پھیلتی چلی گئیں، اور اسلامی دنیا پر چھا گئیں۔ اس تصوف کی صورت زیادہ تر وجد و حال والی تھی۔ جس میں خود تنویمی کی خیالی تصویریں تھیں، مستانہ پن کی رسومات تھیں اور بھانت بھانت کے وہم پرستانہ عقائد اور اعمال تھے جو عام طور پر اپنی سطح سے گر کر مکمل استحصال اور ڈھکوسلے بازی تک آجاتے تھے۔ اسلام کی یہی روحانی صورت حال تھی جب بارھویں صدی ہجری (اٹھارویں صدی عیسوی) میں تشویش کے ایک احساس اور مذہبی معاشرتی اصطلاح کی فی الفور ضرورت نے مسلم دنیا کے زیادہ تر حصے کو اپنی گرفت میں لے لیا اور مختلف علاقوں میں اپنا اظہار اصلاح کی تحریکوں اور مدرسوں کی صورت میں کیا، جنہوں نے ہر علاقے کے روحانی

تجربات اور ماحول کے اختلاف کونظر میں رکھتے ہوئے بنیادی طور پر ایک ہی کردار کا مظاہرہ کیا۔

وہابی تحریک

اس امر کی کافی شہادت موجود ہے کہ راسخ الاعتقادی کے ایک عام احیاء کی تیاری ہونے لگی تھی، مذہب کے اُس بگاڑ اور اخلاقی ڈھیلے پن اور انحطاط کے خلاف، جو عثمانی سلطنت کے دُور دراز واقع صوبوں اور ہندوستان میں مسلم معاشرے میں غالب اور حاوی تھا۔ ایک ایسا رجحان جس نے بارھویں اور تیرھویں صدی ہجری (اٹھارویں اور انیسویں صدی عیسوی) میں ایک واضح اظہار کی صورت اختیار کر لی تھی۔ اس کا سب سے شدید اور برہم اظہار بارھویں صدی ہجری (اٹھارویں صدی عیسوی) میں خود عرب کے اندر ایک تحریک کی صورت میں ہوا، جو تاریخ میں وہابی تحریک کے نام سے مشہور ہے۔ یہ تحریک جس پر ہم گفتگو کریں گے اسے عام طور پر ایک ایسے اچانک ظہور کی صورت میں پیش کیا جاتا ہے جس نے مسلم دنیا کو حیران کر دیا۔ لیکن جیسا کہ ہم نے ابھی کہا، ایسا لگتا ہے کہ راسخ العقیدہ اسلام کی نئی سرگرمی کی ایک عام روحانی تیاری ہو رہی تھی، جس کا کہ وہابی تحریک کا یوں پھٹ پڑنا ایک چونکا دینے والا مظہر تھا۔ پہلے ہندوستان میں جیسا کہ ہم آگے دیکھیں گے، راسخ الاعتقادی کے اپنے دعوے کی تجدید بہت پہلے—— گیارھویں صدی ہجری (سترھویں صدی عیسوی) میں—— منظر پر آ چکی تھی، جس کی وجہ وہ بحران تھا جس کا اسلام نے سیاسی اور روحانی دونوں سطحوں پر سامنا کیا تھا۔ لیکن خود شرق اوسط میں بھی، اٹھارویں صدی نے ایک عقلی راسخ الاعتقادی کے نئے دعوے کو دو مختلف صورتوں میں دیکھا اور ان دونوں کی نمائندگی عظیم یمنی سکالر محمد المرتضٰی (م ۱۲۰۴ھ/ ۱۷۹۰ء) اور محمد ابن علی الشوکانی (۱۱۷۲ سے ۱۲۵۰ھ/ ۱۷۵۹ سے ۱۸۳۴عیسوی) کر رہے تھے۔ ہم یہاں ان دو ناموں کا ذکر کرتے ہیں، اس کے باوجود کہ ان کی سرگرمی وہابی اصلاحی تحریک کے بانی محمد بن عبدالوہاب کے ذرا بعد آتی ہے۔ یہ اس لیے کہ ان میں کوئی بھی عبدالوہاب کے نظام عقائد سے متاثر نہیں ہے، تاہم یہ دونوں ایک راسخ العقیدہ احیاء کی مختلف صورتوں کو سامنے لاتے ہیں۔

جہاں تک المرتضٰی کا تعلق ہے وہ راسخ الاعتقادی کا ایک اعتدال پسندانہ احیاء چاہتے ہیں اور اس سلسلے میں غزالیؒ کی سوچ کے خطوط کو پھر سے بیان کرنا اور انہیں ازسرِ نو جائز

ٹھہرانا چاہتے ہیں۔ اس طرح کا معتدل رجحان ہم ہندوستانی اسلامی تحریک کے ایک بڑے حصے میں بھی پائیں گے۔ الشوکانی جو صنعاء سے تعلق رکھنے والے ایک زیدی عالم تھے، جنہیں اہل سنت کے ایک بڑا رہنما ہونے کا دعویٰ تھا اور جنہیں ایسا رہنما مانا بھی جاتا تھا۔ انہوں نے مذہب میں تقلید کا تصور رد کر دیا، جس پر ان کے معاصرین نے جن میں زیدی شیعہ بھی شامل تھے ان کو سخت تنقید کا نشانہ بنایا۔ یہ امر کہ وہ ابن تیمیہؒ سکول کی تحریروں سے گہرے طور پر متاثر تھے (جس کے عقائد نے وہابیت میں بھی روح پھونکی تھی) اس کا ثبوت یہ ہے کہ ان کی بارہ جلدوں میں بڑی تصنیف ''نیل الاوطار'' (خواہشات کا حصول) ابن تیمیہؒ کے دادا مجد الدین ابن تیمیہ (م۶۵۲ھ/۱۲۵۴ء) کی ایک فقہی کتاب کی شرح ہے۔ یہ کتاب اُس وقت لکھی گئی جب شوکانی نسبتاً جوان تھے۔ (وہ اپنے پیش لفظ میں کہتے ہیں کہ وہ ایسا کام ہاتھ میں لینے کے لیے پوری طرح پختہ نہیں ہیں، لیکن ان کے بعض اساتذہ ان کے پاس آئے اور انہیں آمادہ کیا کہ وہ یہ شرح لکھیں) یعنی یا تو بارھویں صدی ہجری (اٹھارویں صدی عیسوی) کے اواخر میں یا تیرھویں صدی ہجری (انیسویں صدی عیسوی) کے آغاز میں۔ لیکن آگے مصنف پیش لفظ میں وضاحت سے بتاتے ہیں کہ ابن تیمیہؒ کی اس تصنیف کی طرف علماء بڑے پیمانے پر رجوع کرتے تھے:

''(ابن تیمیہ کی یہ تصنیف) علماء کی اکثریت کے لیے جب انہیں کسی قانونی ثبوت کی ضرورت ہو ماخذ کی کتاب بن گئی ہے، خاص طور پر اس خطے میں اور آج کے زمانے میں۔ اس میٹھے چشمے پر طبع زاد مفکروں کی آنکھیں ایک دوسرے سے ٹکراتی ہیں اور محققین کے قدم اس کے دروازوں میں داخل ہونے کے لیے ایک دوسرے پر سبقت لے جانا چاہتے ہیں۔ چنانچہ یہ مفکرین کے لیے جس طرف بھی وہ رخ کریں ایک سہارا بن گئی ہے اور ان کے لیے جو غلامانہ اور اندھی تقلید کے بندھنوں سے نجات حاصل کرنا چاہتے ہیں ایک جائے امان!''

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ راسخ الاعتقادی کا احیاء ایک عرصے سے نشوونما پا رہا تھا، لیکن یہ وسطی عرب میں بارھویں صدی ہجری (اٹھارویں صدی عیسوی) کے تقریباً وسط میں ابن تیمیہؒ کی تعلیمات کے زیر اثر انتہا پسند دائیں بازو کی راسخ الاعتقادی کی حنبلی صورت میں ظاہر ہوا۔ کٹر پن پر مبنی اس تحریک کے بانی محمد ابن عبدالوہاب اپنی جوانی میں ایک صوفی ماہر فن رہے تھے، لیکن بعد میں ابن تیمیہؒ کی تحریروں کے زیر اثر آ گئے، جن کی طرف سے صوفیانہ ضعیف الاعتقاد الحاقات (accretions) اور صوفیانہ عقلی عقائد —— خاص طور پر ابن عربی

کے وحدت الوجود کے عقیدے ـــــ کی پُر زور مذمت کا اور سب سے بڑھ کر جن کی اخلاقی غلو آمیز سنجیدگی کا ان پر فیصلہ کن اثر ہوا۔ ''کتاب التوحید'' نام کے ایک چھوٹے سے رسالے میں، جس پر تیرھویں صدی ہجری (انیسویں صدی عیسوی) کے عالم ابن عبدالوہاب نے تبصرہ کیا، انہوں نے اولیاء اور اہل اللہ کی کرامات پر عام لوگوں کے ایمان و یقین پر سخت تنقید کی اور ان اعمال کی مذمت کی جو ان عقائد کا نتیجہ ہوتے ہیں، یعنی اولیاء کے مقبروں پر مختلف عبادتیں کرنا، پیغمبر اور اولیاء کی شفاعت پر اعتماد کرنا، اس طرح عام مذہب کی ذیل کا پورا سلسلہ!

تاہم عام اخلاقی ڈھیل کے خلاف اپنے مناظرے میں ابن عبدالوہاب اپنے آپ کو ان بدعنوانیوں اور اعتقادات تک محدود نہیں رکھتے جو صرف تصوف نے دلوں میں بٹھائے اور ان کی ہمت افزائی کی، بلکہ عام طور پر مذہبی معاملات میں تقلید کو اپنے حملے کا نشانہ بناتے ہیں اور اس طرح وہ علماء کے سواد اعظم کی مخالفت کرتے ہیں، جن کے لیے اسلام کا وسطی زمانے کا نظام وہ حرفِ آخر بن گیا تھا جس میں وہ کسی آزاد سوچ کی اجازت نہیں دیتے تھے۔ چونکہ تصوف کو کسی صورت میں قبول کر لینا۔ خاص کر تصوف کے عقلی مشمولات کو۔ وسطی دور کے اسلام کا ایک حصہ بن چکا تھا، ابن عبدالوہاب نے ابن تیمیہؒ کے طریقے پر اور انہی کے زیر اثر یہ ضروری سمجھا کہ وسطی دور کے اصحاب اختیار سے پہلے کے زمانے میں جا کر ابتدائی نسلوں کی سنت کی طرف رجوع کیا جائے۔ چنانچہ انہوں نے وسطی دور کے مذاہب کی مخالفت کی اور صرف دو سندوں: قرآن اور سنت رسولؐ کو صحابہ کی نظیروں کے ساتھ تسلیم کیا۔ تاہم چونکہ حدیث جس میں سنتِ نبوی شامل تھی۔ درحقیقت تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) میں معتبر طریقے سے جمع ہوئی تھی، ابن عبدالوہاب کے پیروؤں کو بعد میں اس موقف میں ترمیم کرنی پڑی اور انہوں نے پہلی تین صدیوں کے اجماع کو واجب الاتباع مان لیا۔

اس رویے کے نتائج خصوصاً جب وہ وہابیت کی طرح ایک تحریک کی صورت میں منظم تھا، اسلام کے دائرے میں روحانی اور عقلی مزاج کے لیے بہت دُور رَس تھے اور آگے جا کر انہوں نے ثابت کر دیا کہ وہ وہابیوں کی اس رائے سے کہیں زیادہ اہم تھے جو وہ کسی انفرادی ایمان یا عقیدے کے بارے میں رکھتے تھے جن کو وہ اپنی تنقید کا نشانہ بناتے تھے۔ اجتہاد کے حق پر ان کے اصرار اور تقلید کی مذمت نے ایک بڑی رہائی دینے والی قوت کا کام کیا اور ابتدائی مراحل میں سیاسی اور مذہبی سطحوں پر ان کے خلاف پُر زور مخالفت کے اظہار کے باوجود ان کا یہ موقف بعد کی اسلامی تبدیلیوں کے مزاج پر کسی دوسرے واحد عامل سے زیادہ اثر

انداز ہوا ہے۔ وہابیت دراصل ایک خاص جماعت سے متعلق ایک جینی (genetic) اصطلاح بن چکی ہے، جس کا اطلاق اس خاص تحریک پر نہیں ہوتا جو ابن عبدالوہاب نے شروع کی، بلکہ پوری مسلم دنیا میں اس کے مماثل فینا منا کی تمام اقسام پر ہوتا ہے جو ایمان کی اس رسوا کرنے والی افزودگیوں سے تطہیر کرنے کی وکالت کرتی تھیں اور مذہب کے معاملات میں کم و بیش آزاد بلکہ تخلیقی فیصلے پر زور دیتی تھیں۔

یہ درحقیقت کسی قدر عجیب صورتِ حال ہے۔ خود وہابیوں نے اگرچہ وسطی دور کے مستند علماء کو رد کر دیا تھا، اس کے باوجود انہوں نے بہت شدید قسم کا بنیاد پرست موقف اختیار کیا کہ انہوں نے صرف قرآن اور سنت کو مذہب کے اہم مآخذ قرار دیا۔ انہوں نے ابن حنبلؒ کی تقلید میں قیاس کے لیے بھی یہ قبول نہیں کیا کہ وہ قرآن اور سنت کی تعبیر کرے۔ اس کے باوجود تعبیر کے اس واحد رسمی ذریعے کی اس واضح تردید نے جو مسلم اصول فقہ نے مہیا کیا تھا دو جذبی رجحان کے ساتھ دو بالکل مخالف سمتوں میں کام کیا۔ ایک طرف قرآن اور حدیث کی نص پر زور دینے سے یہ تردید ناگزیر طور پر حد سے زیادہ روایت پسندی اور تقریباً مطلق لفظ پرستی کی طرف چلی گئی۔ تاہم دوسری طرف اجتہاد سے کام لینے کی حوصلہ افزائی کر کے بجائے اس کے کہ ان مسائل کے بارے میں جو نص کے دائرے میں نہیں آتے تھے، محض قیاس سے کام لے، زیادہ آزاد خیال قوتوں کے لیے یہ راستہ کھول دیا گیا کہ وہ نص کی تعبیر اس سے زیادہ آزادانہ طریقے سے کریں جتنا کہ قیاس کے اصول جو وسطی دور کے فقہاء نے قائم کیے تھے اس کی اجازت دیتے تھے۔ اس لیے کہ ان ماہرین قانون کے ہاتھوں میں قیاس کا اصول بہت محدود انداز میں تشکیل پذیر ہوا تھا اور اگرچہ اس نے محدود تعبیر و تفسیر کا مقصد تو پورا کیا، لیکن اس نے آزاد توسیع کا حق بننے کی بجائے زیادہ تر ایک تحدیدی قوت کے طور پر کام کیا۔ قیاس کے اصول کو عمل میں لانے میں علماء عام طور پر لفظی نص کے ساتھ بہت زیادہ بندھے رہے تھے اور نص کی اصل روح کو زیادہ وزن نہیں دیتے تھے۔ اگرچہ قیاس کے اصول میں اپنی جگہ وسیع تر اور زیادہ گہرے اطلاق کے امکانات موجود تھے، اور وہ آزاد خیالی کا ایک صحیح آلہ کار بنایا جا سکتا تھا، اس کے عمل میں لانے کا اصل طریقہ ایک قابل افسوس حد تک ممانعتی تھا۔ اس لیے اگرچہ وہابی لوگ جہاں تک کتابِ الٰہی کی نص کا تعلق ہے بہت زیادہ بنیاد پرست اور لفظوں کے پیچھے جانے والے تھے، تاہم ان کا اجتہاد آگے چل کر علماء کے قیاس کے مقابلے میں بہت کم لفظ پرست اور تحدیدی ثابت ہوا۔

لیکن وہابیت کا سب سے اہم پہلو اس کی مخصوص روایتی ترغیب وتحریک تھی۔ امت نے صدیوں کے عرصے میں جس میں رواجی تصوف غالب عامل بن چکا تھا، اپنے آپ کو بتدریج جس اخلاقی انحطاط میں گرا دیا تھا یہ اس کے خلاف ایک شدید قسم کا ردعمل تھا۔ وہابی بغاوت کا جب پہلا تعصب اور کٹرپن کا مرحلہ گزر گیا تو اخلاقی ترغیب اس کی عام میراث کے طور پر باقی رہی اور ذہن اور روح کی عام خود مختاری کے ساتھ مل کر تجدید پسند مسلمانوں کے لیے خود وہابیوں کی لفظ پرستی اور بنیاد پرستی پر غلبہ پانے اور کتاب مقدس کی نص کو آزادانہ اخلاقی خطوط پر برتنے اور اس کی تعبیر کرنے کی راہ ہموار کی۔ یہ درحقیقت وہابیت کی کامیابی اور اس کے دیرپا سبق کا راز ہے جو تقریباً تمام اصلاحی تحریکوں میں چاہے وہ تجدید پسندی سے پہلے کی ہوں یا تجدید پسند، ہر جگہ موجود پایا گیا ہے۔ اس عام اور ہمہ جا موجود مفہوم ہیں وہابیت تاریخ کی اصل وہابی تحریک میں محدود نہیں رہی بلکہ یہ ایک طرح کی چھتر اصطلاح umbralla term ہے۔ وہابی تصور ... جو مسلم دنیا میں بعینہٖ ایک فینا منا کی بجائے حالات کی ملتی جلتی کئی صورتوں کا احاطہ کرتا ہے۔ اس کا خلاصہ یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ یہ توحید اور انسانوں کے درمیان مساوات کے دعوے کی تجدید ہے جس میں مسلم معاشرے کی تعمیر نو کے لیے اسلامی روایت کی اصل مثبت میراث کی مختلف درجات کی نئی تعبیر شامل ہے۔

محمد بن عبدالوہاب (۱۱۱۵۔۱۲۰۶ھ / ۱۷۰۳۔۱۷۹۲ء) نے اکیس سال کی عمر میں عراق اور ایران میں طویل سفر کیے اور فلسفے اور تصوف کی تعلیم حاصل کی، اور کچھ وقت کے لیے تصوف کی تعلیم بھی دی۔ لیکن چالیس برس کی عمر میں اپنے شہر میں واپس آ کر انہوں نے اپنے عقائد کا درس دینا شروع کیا، جن کی ان کے بعض اپنے عزیزوں نے مخالفت کی۔ اس پر وہ شہر چھوڑ کر درعیہ چلے گئے جہاں انہوں نے مقامی سردار سعود کے ساتھ اتحاد قائم کیا جس نے ان کے مذہبی نظریات کو قبول کیا اور وہیں سے وہابی تحریک فوجی اعتبار سے نجد سے حجاز تک پھیل گئی اور مکہ اور مدینہ کے مقدس مقامات وہابی اثر واقتدار کے تحت آ گئے۔ تاہم تیرھویں صدی ہجری (انیسویں صدی عیسوی) کے شروع میں وہابیوں کو مصر کے گورنر محمد علی نے عثمانی حکومت کے حکم کے تحت فوجی طور پر کچل دیا۔ لیکن انہوں نے جلد ہی نجد میں مقامی طور پر حیات نو پائی، جہاں ریاض ان کا دارالحکومت تھا۔ اور پھر وہاں سے نکال دیے جانے کے بعد انہوں نے کویت میں گیارہ سال کے لیے پناہ لے لی۔ عبدالعزیز ابن سعود بیسویں صدی کے آغاز میں واپس آیا۔ اور نہ صرف اپنے اجداد کی کھوئی ہوئی طاقت دوبارہ حاصل کی، بلکہ سعودی عرب نام کے

پورے علاقے پر اپنا اثر اقتدار قائم کرلیا۔

عرب میں وہابی اقتدار کے اس دوسرے مرحلے میں ایک دلچسپ معاشرتی۔ مذہبی نئی صورت حال کا ذکر یہاں مناسب ہوگا۔ یہ امداد باہمی طرز کی زرعی کالونیوں یا بستیوں کا قیام تھا، جہاں لوگ آبپاشی کے مقامات کے قریب بسائے جاتے تھے۔ یہ بسنے والے لوگ جو اخوان کہلاتے تھے زمین کاشت کرنے کے علاوہ کچھ زمروں میں تقسیم کیے جاتے تھے تاکہ انہیں جب بھی جہاد کے لیے بلایا جائے وہ اس میں حصہ لے سکیں۔ ان میں سے کچھ مستعد فوج قرار دیے جاتے تھے جسے فوری طور پر اور حاکم کے حکم پر فوجی خدمت کے لیے بلایا جاسکتا تھا۔ جبکہ دوسرے لوگ صرف علماء کے فتوے پر بلائے جاسکتے تھے۔ مذہبی تربیت کو جہاد کے ساتھ جوڑ دینے کی یہ صورت خود ابن عبدالوہاب کی کارروائی میں موجود تھی، اور یہ قبل از تجدید پسند اصلاحی تحریکوں میں غیر معمولی فینامنا نہیں ہے۔ بلکہ ان اصلاحی تحریکوں میں سے بہت سی تحریکوں کا ایک حیرت انگیز وصف یہ ہے کہ جہاں ان کی تنظیم صوفیہ کی طریقت کے خطوط پر ہوتی ہے ان کے طور طریقے، بشمول فوجی تربیت کے، راسخ الاعتقادانہ ہوتے ہیں۔ سنوسیوں اور وہابیوں نے اس کے علاوہ کام پر اور روزگار کے لیے عملی جدوجہد پر بھی زور دیا۔ یہ ممکن ہے کہ مصر کے اخوان المسلمون نے جو امداد باہمی کی اپنی انجمنیں بنائیں تو وہ بھی ایسی سابقہ مثالوں سے متاثر تھیں۔

وہابیت کی مخالفت کسی حد تک یقیناً اس کے عقائد کی وجہ سے تھی، جو اخلاقی ڈھیل اور رائج مذہب کے ضعیف الاعتقاد مسلکوں کو چیلنج کرتے تھے۔ جنہیں علماء کی اکثریت بھی اب اگر پوری طرح قبول نہیں کرتی تھی تو ان سے صرف نظر ضرور کرنے لگی تھی۔ اس لیے وہابی اصلاح کی مخالفت صرف عوام کی طرف سے نہیں تھی۔ بلکہ آغاز میں بہت سے علماء بھی اس کے خلاف تھے جو وسطی زمانے کے اسلام کی میراث کو سینت کر رکھنا چاہتے تھے۔ لیکن اس مخالفت کا زیادہ حصہ وہابیوں کی سیاسی کارروائی خصوصاً ان کی متشدد جنگ پسندی کی وجہ سے تھی۔ ان کے بڑے مخالفوں میں عثمانی حکومت تھی جس کے اقتدار کو انہوں نے چیلنج کیا اور بزور ہٹا دیا تھا۔ یہ حقیقت ہے کہ وہابی بغاوت میں انسان اسلام کے ابتدائی زمانے کے خوارج کی بغاوت کی پرانی یادیں دیکھتا ہے۔ ایک مثالیت پسندی سے مجبور ہو کر ناروادار اور انتہا پرست طریقوں سے اصلاح کو مسلط کرنے کی کوشش کرنا۔ لیکن اسلام کی وسیع المشرب روایت نے وہابیوں کے طریقوں کی اسی طرح سے مخالفت کی جس طرح اس نے بہت پہلے خارجیوں کے طریقوں کی

کی تھی۔

اس کے باوجود یہ اسلام میں انتہائی دائیں بازو کی اصلاح کے فینامنا کی ایک عجیب اوردائمی متناقض (paradox) خصوصیت ہے کہ جہاں ان کا واضح مقصد پوری امت کوایک اصلاحی مقصد کے لیے جمع کرنا ہوتا ہے وہ اپنے اندر موجودہ اتحاد کو بھی توڑنے اوراس کے خلاف ہتھیار اٹھانے کی تحریک پاتے ہیں۔ مثلاً ابن عبدالوہاب کی قبل از اسلام عرب معاشرے اور ضمناً موجودہ مسلم امت پر ایک بنیادی اور کڑی تنقید یہ تھی کہ یہ پوری طرح متحد نہیں تھے اور حکمران شخصیت کی اطاعت قبول کرنے کے لیے تیار نہیں تھے، تاہم اس تحریک نے اپنے ابتدائی مرحلے میں جو طریقے اختیار کیے وہ مسلح بغاوت کے اور مزید تفرقہ ڈالنے والے تھے۔ اس متناقض صورت حال کی غالب وجہ یہ ہے کہ سنی اسلام جہاں عالمگیر اصولوں کی بنیاد پر پروان چڑھا ہے، وہاں اس نے اصلاح کے ضروری ضابطۂ کار کے لیے کافی ذرائع مہیا نہیں کیے۔ درحقیقت سُنی اسلام نے، جس طرح یہ پورے قرون وسطیٰ میں پروان چڑھا اور اپنا وظیفہ ادا کیا، اپنا تقریباً سارا وزن پہلے سے حاصل شدہ توازن کو برقرار رکھنے یعنی اپنے تحفظ اور وسیع النظری کے پلڑے میں ڈال دیا، اور معاشرے کے ان پہلوؤں کے لیے ضروری رعایت یا گنجائش مہیا نہیں کی، جن کے ذریعے یہ (سُنی اسلام) اپنے آپ پر تنقید کرتا ہے اور ارتقا پذیر ہوتا ہے۔ کوئی شک نہیں کہ اجتماع اور تقلید کے وسطی زمانے کے تصورات اس جمود کے کلیدی اسباب تھے۔ اس لیے ترقی تشدد آمیز طریقوں سے ہی حاصل کی جاتی تھی۔

ہندوستانی تحریک اصلاح

ہندوستان میں تحریک اصلاح کی جڑیں دسویں صدی ہجری (سولھویں صدی عیسویں) تک جاتی ہیں اس لیے کہ ہندوستان میں اسلام کے روحانی بحران نے سیاسی حالات کی وجہ سے اور حکمران مسلم اقلیت کے وسیع ہندو اکثریت کے مقابلے میں سیاسی مضمرات کی وجہ سے ٹھوس شکل اختیار کی۔ شروع کے سیاسی مرحلے میں جو فاتح اور حکمران اقلیت کا تھا اسلام نے ہندوستان میں ہندوؤں کی طرف مذہبی اور معاشرتی سطح پر ایک تعلق قائم کیا جو کہ اسے کرنا تھا۔ نئے عقیدے کی قبولیت کی سلسلے میں جو قدم اٹھایا گیا اس میں پیش پیش علماء نہیں تھے، بلکہ وہ صوفیہ تھے جنہوں نے ساتویں صدی ہجری (تیرھویں صدی عیسویں) سے آگے ہندو عوام۔ خصوصاً نچلی ذات والوں کی ایک بڑی تعداد کو اسلام میں داخل کر لیا۔ لیکن صوفیہ کی وسیع

المشربی کے رجحانات جن میں ہمیشہ یہ میلان پایا جاتا تھا کہ عقائد میں تناقض کو بھی قبول کر لیں، جلد ہی — خصوصاً دیہی بے قاعدہ سلسلوں کی سطح پر — خود ہندومت کے متضاد عقائد کے رجحانات کے ساتھ گھل مل گئے۔ جس سے ہندو مسلم مصالحت کا ایک فینامنا بھگتی تحریک کے ایک خاص مرحلے کے طور پر وجود میں آیا۔ یہ تحریک جو ہندومت میں اسلام سے دور اور اس سے بہت پہلے نمودار ہوئی تھی، دسویں صدی ہجری (سولھویں صدی عیسوی) میں کبیر اور نانک جیسی انتخابیت پسند بااثر مذہبی شخصیات کی کارروائی میں اپنے عروج کو پہنچی۔ نانک نے منظم مذہب کے خلاف پرچار کرتے ہوئے توحید کو اختیار کیا اور ہندومت کے بہت سے معاشرتی مضمرات کو رَد کیا، اگرچہ اس کے عام نقطہ نظر کو بحال رکھا۔ تاہم اس کے پیغام کو روحانی جانشینوں کے ایک سلسلے نے آگے بڑھایا اور اسے سکھ مت نام کے ایک نئے مذہب کی صورت دے دی جو مسلم حکومت کے آخری مراحل میں اس کے خلاف جارحانہ انداز میں فعال ہو گیا۔ اور ایک طاقتور سکھ ریاست کے قیام کے نتیجے میں اس کے انہدام کا سبب بنا۔

ہندوستان میں پہلا اسلامی بحران اکبر کے عہد حکومت میں واقع ہوا جس نے کچھ تو سیاسی محرکات کی وجہ سے لیکن زیادہ تر اپنے ذاتی مذہبی نظریات اور تجربات کی وجہ سے جن میں ابوالفضل اور فیضی دو بھائیوں نے اس کی عقلی طور پر مدد اور حوصلہ افزائی کی ایک نیا انتخابی مذہب ''دین الٰہی'' تشکیل دیا اور اس کا باضابطہ افتتاح کیا۔ جس نے اس کو ایک کامل مجتہد کا اعزاز تفویض کیا۔ نیا مذہب پنگھوڑے میں ہی ختم ہو گیا اس لیے کہ ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں نے ہی اسے رد کر دیا۔ لیکن مسلم راسخ العقیدہ قائدین اس امر پر چونکے کہ غیر اسلامی روحانی طاقتوں نے کس حد تک اسلام پر غلبہ حاصل کر لیا تھا کہ انہوں نے اس کے وجود کو بھی خطرے میں ڈال دیا۔ اس صورت حال کے اندر سب سے بڑا عامل کوئی شک نہیں کہ رواجی تصوف کی بے قابو وسیع المشربی تھی۔ اور اسی کی راسخ الاعتقاد طبقہ روک تھام کرنے کے لیے تیار ہوا۔ اصلاح کی اس تحریک میں سب سے مضبوط اور اہم شخصیت شیخ احمد سرہندی کی تھی جنھوں نے نہ صرف کثرت سے لکھا اور اس میں ابن عربی کی عرفانیت پر تنقید کی جن کی کتابیں صوفیانہ اضافیت کی نظری بنیاد بن چکی تھیں، بلکہ مریدوں کی ایک بڑی تعداد کی تربیت کی جو ملک میں پھیل گئے اور لوگوں کو اصلاح یافتہ صوفیانہ عقائد اور اعمال کی تعلیم دی۔ اپنے ضابطہ عقائد میں سرہندی نے ابن عربی کی مابعدالطبیعیاتی واحدیت (monism) کو اخلاقی طور پر درست محویت میں بدل دیا جبکہ عملی طور پر شرعی اقدار پر بہت زور دیا گیا جن کو صوفیانہ طریقوں

سے تقویت پہنچائی گئی۔ اس لیے تصوف کو رد کرنا تو کجا اسے ایک نئی زندگی اور نئی جہت دی گئی اور اس نقطہ نظر سے سرہندی کی اصلاح عرب میں بعد کی وہابی تحریک سے وقیع طور پر مختلف ہے۔

سرہندی کے ایک نسل بعد گیارھویں صدی ہجری (سترھویں صدی عیسوی) کے تقریباً وسط میں اکبر کے دو پڑپوتوں کے درمیان تخت کے لیے ایک خونریز جنگ ہوئی۔ ایک دارا شکوہ تھا جو اس مذہبی نظام فکر کا واضح طور پر پُر زور حامی تھا جس کی ابتدا اکبر نے کی تھی۔ دوسرا اورنگ زیب، جو مسلم راسخ الاعتقادی کا کھلا کھلا دفاع کرنے والا تھا۔ موخرالذکر اس جنگ میں فتح یاب ہوا اور ایک آہنی عزم کے ساتھ راسخ الاعتقاد اسلام کی طاقت بحال کرنے کی کوشش میں لگ گیا۔ لیکن یہ گویا بجھنے سے پہلے شعلے کی آخری لپک تھی۔ اس کا دور حکومت مسلسل بغاوتوں کی ایک داستان ہے، خاص طور پر دکن میں سر اٹھانے والے ہندو مرہٹوں کی اور پنجاب میں سکھوں کی۔ وہ ۱۱۱۸ھ/ ۱۷۰۷ء میں فوت ہوا اور اس کے بعد ہندوستان میں مسلم قوت بہت جلد انحطاط سے دو چار ہوگئی۔ مسلمان جن کے لیے اسلام اور سیاسی اثر ونفوذ منطقی اعتبار سے ایک ناقابل تقسیم کل ہیں۔ اور تاریخی اعتبار سے بھی یہ اسی طرح تھے۔ حقیقی معنوں میں یوں جانیے کہ ایک اندوہ ناک ویرانے میں پڑے رہ گئے، جن کی سمجھ میں یہ نہیں آتا تھا کہ جائیں تو کہاں جائیں۔

بارھویں صدی ہجری (اٹھارویں صدی عیسوی) میں ہندوستان میں مسلمانوں کی یہ کوشش کی کہ اسلام کی نئی سرے سے تعبیر کا ایک نیا رخ دریافت کیا جائے ایک بااثر مفکر شاہ ولی اللہ دہلوی (۱۱۱۴۔۱۱۷۶ھ/۱۷۰۲۔۱۷۶۲ء) کی تصانیف میں ظاہر ہوئی۔ جہاں ایک طرف شاہ ولی اللہ نے ہندوستان میں مسلم اقتدار کی بحالی کی امید نہ چھوڑی (انہوں نے مختلف حکمرانوں اور جرنیلوں کو خط لکھے کہ آ کر سیاسی خلا کو پر کریں، جن میں روہیلہ جرنیل نجیب الدولہ اور افغان احمد شاہ ابدالی جس نے مرہٹوں کو ایک زبردست جنگ میں ۱۱۷۴ھ/۱۷۶۱ء میں شکست دی، شامل تھے) اور دوسری طرف انہوں نے اسلام کی روایتی مسلم الٰہیات سے وسیع تر بنیاد پر اسلام کو نئے پیرایے میں بیان کرنے کی طرح ڈالی۔ اگرچہ ان کے افکار کو اگر اندر سے جانچیے تو مختلف عناصر منطقی طور پر مربوط نظام میں مدغم ہوئے نہیں لگتے بلکہ ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو رکھے ہوئے لگتے ہیں، تاہم صرف یہی بات کہ ایک سالم اور مکمل اسلام کے لیے ایک شعوری کوشش کی گئی کافی اہم ہے۔ اس نظام میں ایک وسیع انسان دوست عمرانیاتی

بنیاد پر اسلامی مفہوم میں معاشرتی اور اقتصادی انصاف کا نظریہ حاوی ہے۔ اور اس پر صوفیانہ نظریہ کائنات کا تاج دھرا ہے۔

شاہ ولی اللہ کا اسلامی تعمیر نو اور اصلاح کا نمونہ عرب میں وہابی اصلاح کے پروگرام سے نہ صرف وقت کے اعتبار سے ذرا پہلے تھا بلکہ اس سے وقیع طور پر مختلف بھی تھا۔ انہوں نے نہ صرف تصوف کو برقرار رکھا، بلکہ اپنے نظام کا اوج کمال کائنات کی ایک معین صوفیانہ تعبیر کو بنایا۔ لیکن جوں جوں ان کا اثر ہندوستان کے ایک بڑے حصے پر ان کے شاگردوں اور بیٹوں خصوصاً ان کے بڑے بیٹے شاہ عبدالعزیز کے ذریعے تیرھویں صدی ہجری (انیسویں صدی عیسوی) میں سورج کی شعاعوں کی طرح پھیلنے لگا تو ان کی تعلیم میں تزکیہ کے عنصر پر ان کے ہمہ گیر طریق کار کی کلیت سے زیادہ زور دیا گیا، اگرچہ ایک راسخ الاعتقاد صوفیانہ رجحان کو اس سے پوری طرح الگ نہ رکھا گیا۔ غیر اسلامی عقائد اور اعمال سے مذہب کو پاک کرنے کا یہ عنصر اور اسلام کی مثبت تعلیم کی طرف واپسی شاہ عبدالعزیز کے ایک پیرو آتشی مزاج سید احمد بریلوی کے ہاتھوں میں آکر اور زیادہ نمایاں ہو گئے جنھوں نے اس اصلاحی دبستان کو جہاد کی ایک تحریک میں بدل دیا۔

سید احمد کو عام طور پر ہندوستان میں وہابیت کا بڑے پیمانے پر پہل کار سمجھتا جاتا ہے، اور یہ فرض کیا جاتا ہے کہ جب وہ ۱۲۳۸ھ/۱۸۲۲ء میں مکہ مکرمہ حج کے لیے گئے تو وہ وہابی عقائد سے بہت متاثر ہوئے۔ یہ دعویٰ بھی کیا جاتا ہے کہ اس مقدس شہر میں علماء نے ان سے پوچھ گچھ کی تھی جن کو ان کے نظریات کے بارے میں شبہ ہو گیا تھا اور یہ کہ انہیں شہر مقدس سے باہر نکال دیا گیا۔ بہر حال سید احمد کے نظریات کو وہابیت کا نام دینا تاریخی وجوہات سے قابل قبول نہیں لگتا۔ ہم اس باب میں اوپر دیکھ چکے ہیں کہ عثمانیوں نے ۱۲۲۷ھ/۱۸۱۲۔۱۸۱۳ء میں حجاز کو وہابیوں سے واپس لے لیا تھا۔ اس لیے جب سید احمد مکے گئے تو وہابیوں کا اثر وہاں سے نہ صرف سیاسی طور پر بلکہ مذہبی طور پر دور کر دیا گیا ہوگا۔ صرف یہ بات کہ سید احمد سے ان کے نظریات کے بارے میں پوچھ گچھ کی گئی اور انہیں وہاں سے نکال دیا گیا یہ ظاہر کرتی ہے کہ اس وقت حجاز میں وہابی خیالات کو موجود ہونے کی اجازت نہیں تھی اور یہ کہ جو کوئی بھی وہابیت سے اپنا تعلق بتاتا اس کو سزا دی جاتی تھی۔ جو چیز اغلب معلوم ہوتی ہے یہ ہے کہ غلو آمیز (puritanical) رجحانات جو ہندوستانی اصلاحی سکول میں شروع سے موجود رہے تھے وہ حدیث پر خصوصی توجہ کی وجہ سے نیز مسلمانوں کو ان توہم پرستانہ مسلکوں سے نجات دینے کی

کوشش کی وجہ سے جو اسلام می ہندومت کی مداخلت سمجھے جانے لگے تھے اور زیادہ نمایاں ہو گئے تھے۔ سید احمد کے فعال ہاتھوں میں جو ایک پُر جوش مجاہد تھے۔ یہ عربی وہابیت کا ایک مکمل مماثل بن جاتے ہیں۔ علاوہ ازیں ہندوستانی وہابیوں نے راسخ العقیدہ فقہ کے چاروں مذاہب کی سند (authority) کو رد کر دیا تھا اور اپنے آپ کو غیر مقلد کہا، جبکہ وہابیوں نے صاف صاف اقرار کیا تھا کہ وہ حنبلی ہیں۔

حج سے واپس آ کر سید احمد نے اولیاء کے مسالک اور دین میں اضافوں کے خلاف شدت سے پرچار کیا اور جہاد کی تحریک کو منظم کیا۔ مالی وسائل جمع کئے گئے اور شمالی اور مشرقی ہندوستان کے ایک بڑے علاقے سے جہاد کے لیے لوگوں کو بھرتی کیا گیا اور سرحدی صوبے کا ایک بڑا حصہ سکھوں سے لے کر اس پر قبضہ کر لیا گیا۔ تاہم سید احمد اور ان کے ساتھی شاہ اسماعیل (شاہ ولی اللہ کے ایک پوتے) سکھوں کے خلاف ایک جنگ میں لڑتے ہوئے ۱۲۴۷ھ/ ۱۸۳۱ء میں بالاکوٹ کے مقام پر شہید ہوگئے۔ ان کے پیرووں نے مغربی سرحد پر ستھانا کے مقام سے انگریزوں کے خلاف جہاد جاری رکھا، اگرچہ وہ مالی وسائل اور ساتھیوں کی کمی کی وجہ سے کمزور پڑ چکے تھے۔ ۱۲۸۷۔ ۱۲۸۸ھ/ ۱۸۷۰۔ ۱۸۷۱ء میں انگریزوں کے حامی کچھ علماء نے فتوے دیے جن میں انہوں نے اپنے آپ کو اس تحریک سے علیحدہ کر لیا، لیکن سرحدوں کے پار جہاد کی کارروائی کا ۱۳۰۷ھ/ ۱۸۹۰ء تک ذکر ہوتا رہا۔

دریں اثنا بنگال میں تیرھویں صدی ہجری (انیسویں صدی عیسوی) میں حاجی شریعت اللہ نے ایک اور اصلاحی تحریک کی بنیاد رکھی۔ شریعت اللہ ۱۱۷۸ھ/ ۱۷۶۴ء میں پیدا ہوئے اور ۱۱۹۶ھ/ ۱۷۸۲ء میں مکہ مکرمہ حج کے لیے گئے اور وہاں ۱۲۱۷ھ/ ۱۸۰۲ء تک مقیم رہے اور اس دوران میں ایک شافعی شیخ کے مرید رہے۔ یہ ظاہر ہے کہ وہ بمشکل وہابی اثر کے تحت آئے ہوں گے اس لیے کہ وہابی پہلی بار صرف ۱۲۱۶ھ/ ۱۸۰۳ء میں مکہ میں آئے اور اس وقت بھی انہیں اس شہر کو دس برس بعد چھوڑ دینا پڑا۔ تاہم بنگال واپس آ کر شریعت اللہ نے تطہیر کی ایک تحریک شروع کی جسے فرائضی تحریک کہتے تھے۔ یہ تحریک معلوم ہوتا ہے تین عناصر کا مجموعہ تھی (۱) انگریزوں کی مخالفت جس کا ثبوت یہ اعلان تھا کہ ہندوستان اب دارالاسلام نہیں رہا بلکہ دارالحرب بن چکا ہے (۲) معاشرتی اقتصادی اصلاح جو امیر مالکان کے خلاف تھی اور کسانوں اور مزدوروں کی بہبود کے لیے تھی۔ (۳) اسلام کو ہندو تصورات اور صوفیانہ بے اعتدالیوں سے پاک کرنا۔ شریعت اللہ کا اصرار تھا کہ صوفیانہ اصطلاحیں پیر اور مرید بھی استعمال

نہیں کرنی چاہئیں اور ان کی جگہ استاد اور طالب علم کہا جائے۔ یہ تحریک شریعت اللہ کے بعد ان کے بیٹے دودھومیاں نے جاری رکھی جو ۱۲۸۱ھ/۱۸۶۴ء میں فوت ہوئے۔ اس تحریک کے پیرو آج بھی بنگال میں پائے جاتے ہیں۔

ہندوستان کے مسلمانوں کی عام بے اطمینانی ۱۸۵۷ء کی ہندوستانی بغاوت میں بھی ظاہر ہوئی، جب بہت سے علماء نے بغاوت کی نہ صرف اخلاقی تائید مہیا کی بلکہ واقعتہً اس میں لڑے بھی۔ درحقیقت برطانوی ہندوستان کے اس حصے میں جہاں مسلمان بااثر تھے اور جہاں ان کے مذہب اور ثقافت کی جڑیں بہت گہری تھیں ـــــ صوبجات متحدہ میں ـــــ بغاوت نے جہاد کی یقینی صورت اختیار کر لی۔ جب یہ تحریک ناکام ہوئی تو ان علماء نے جو بالآخر شاہ ولی اللہ اور ان کے بیٹوں اور تلامذہ کے دبستان سے تعلق رکھتے تھے ۱۲۹۳ھ/ ۱۸۷۶ء میں دیوبند کے مشہور مدرسے کی بنیاد رکھی، جس نے اپنے قیام کے دن ہی سے دو مقاصد اپنے سامنے رکھے (۱) مذہبی علماء کی تربیت روایتی اسلامی تعلیم اور اقدار کے تحفظ کے لیے اور (۲) ہندوستان کو انگریزوں سے آزاد کرانا۔ مدرسہ دیوبند کے بانی محمد قاسم نانوتوی کے ایک شاگرد محمود الحسن (م ۱۹۲۱ء) نے عرب سے انگریزوں کے خلاف جہاد کرنے کے حق میں فتویٰ لیا لیکن مکہ مکرمہ سے واپسی پر انہیں راستے میں ہی گرفتار کر لیا گیا اور پہلی جنگ عظیم کے دوران میں وہ مالٹا میں اسیر رہے۔

لیکن جہاں دیوبند سکول معتدل راسخ العقیدہ اصلاحی مقاصد کی نمائندگی کرتا ہے وہاں غیر مقلدوں یا اہل حدیث کا انتہا پسند گروہ، کہ وہ بھی زیادہ تر سید احمد بریلوی کے واسطے سے شاہ ولی اللہ سکول سے تعلق رکھتے ہیں وسطی زمانے کے ماضی سے پوری طرح کٹ کر ابتدائی صدیوں کے اصلی اور صحیح اسلام کا احیاء کرنا چاہتا ہے۔ ان کا اعتماد صرف قرآن اور سنت نبوی پر ہے اور وہ بعد میں آنے والے سب اصحاب سند و اختیار (authorities) کو رد کرتے ہیں۔ اس طرح اگرچہ وہ نظری طور پر عربی وہابیوں سے زیادہ انتہا پسند ہیں، تاہم وہ نقطۂ نظر میں ان کے قریب ہیں کہ دوسروں کی طرح انہوں نے بھی کسی حد تک اہل حدیث تحریک کو اس کے بعد کے مراحل میں متاثر کیا ہے۔ اور خاص طور پر بیسویں صدی کے دوران میں بعض اہل حدیث قائدین عرب میں وہابی حکومت کے عملاً حامی رہے ہیں۔ ان کے ایک قدیم رہنما صدیق حسن خان (م ۱۳۰۶ھ/ ۱۸۸۹ء) جو ریاست بھوپال کی بیگم کے شوہر تھے لیکن انہیں بعد میں اس شبہے میں ملک بدر کر دیا گیا کہ وہ ترکوں کے ساتھ ایک برطانیہ مخالف اتحاد میں شامل

تھے۔ یمن کے شوکانی، ابن تیمیہؒ کی اور یقیناً شاہ ولی اللہؒ کی تحریروں کے زیادہ زیر اثر تھے بہ نسبت براہِ راست وہابی اثر کے جیسا کہ پہلے کہا گیا۔ اہل حدیث جن کے اپنے مدرسے اور مسجدیں ہیں، ان کا صدر دفتر مغربی پاکستان میں لاہور میں ہے۔

احیا کی حامی ایک غلو آمیز تحریک بھی جو اصلاح یافتہ تصوف پر مبنی تھی تیرھویں صدی ہجری (انیسویں صدی عیسوی) میں وسطی ایشیا میں پھیلی اور Schuyler نے اپنی کتاب Turkestan میں اس کا نام بھی اسی طرح وہابی بتایا۔ اس تحریک کے بارے میں بہت کم لٹریچر دستیاب ہے اگرچہ یہ بات یقینی ہے کہ اس نے روسی قبضے کے خلاف جہاد کیا تھا لیکن لڑنے والوں اور ساز وسامان میں ناکافی تیاری کی وجہ سے غیر موثر رہی۔ یہ اس امر کی ایک دوسری نمایاں مثال ہے کہ ایک مسلم اصلاحی تحریک جب اسے باہر کے خطرے کا سامنا ہو کیونکر اپنے آپ کو بخلاف عرب کے وہابیوں کے فوراً خارجی دشمن کے معاملے میں لے آتی ہے۔ ہم یہ ہندوستانی تحریک کے مقابلے میں پہلے ہی دیکھ چکے ہیں۔ جس نے اگرچہ اندر سے اسلام کی اصلاح کا آغاز کیا تھا تاہم وہ سکھ حکومت کے ساتھ اور پھر انگریزی فوج کے ساتھ بھڑ گئی۔ عرب میں وہابیوں کو یہ صورت حال درپیش نہ ہوئی اور ہم آگے دیکھیں گے کہ شمالی افریقہ میں سنوسی تحریک کو جب ایسا چیلنج درپیش ہوا تو اس کا ردعمل بھی ان تحریکوں جیسا تھا۔

دوسری مشترک خصوصیت جو ابھر کر سامنے آئی ہے وہ ان تحریکوں میں تصوف کی نئی صورت کی موجودگی ہے۔ راسخ العقیدہ دباؤ کے تحت تصوف کی اصلاح اندر سے بھی اور باہر سے بھی ایک ایسے فینا منا پر منتج ہوئی جس میں تصوف سے بڑی حد تک اس کا وجد وحال والا اور مابعد الطبیعیاتی کیریکٹر اور مواد لے لیا گیا اور اس کی جگہ ایسا مواد داخل کیا گیا جو راسخ العقیدہ مذہب کی بنیادی شرائط کے علاوہ کچھ نہیں تھا۔ اس بات پر جتنا بھی زور دیا جائے کم ہے اس لیے کہ اس کی بدولت تصوف کو راسخ العقیدہ اسلام کی سرگرم قوت محرکہ کی خدمت پر مامور کر دیا گیا اور یہ تجدید پسندی سے قبل کی اصلاحی تحریکوں کی اہم صورتوں میں ایک جاری وساری حقیقت ہے۔ اگلے باب میں ہم جدید اسلام میں اس نئی صورت حال کے نتائج کا خاکہ پیش کریں گے۔ یہاں ہم صرف یہ جتانا چاہتے ہیں کہ تصوف کی یہ شکل جسے تصوف نُو کہنا چاہیے اسلامی مذہبی تاریخ کے اس مرحلے کی ایک خصوصیت ہے۔ اس عام حقیقت کو "طریقہ محمدؐیہ" کی اصطلاح سے سمجھایا جا سکتا ہے جو ان میں سے بہت سی تحریکیں اپنے لیے استعمال کرتی ہیں۔ چنانچہ یہ نام عرب کے وہابیوں نے اپنے اصلاحی پروگرام کے لیے، سید احمد بریلوی نے

اپنی تحریک کے لیے، اور ادریسی اخوان نے (جن کا ذکر آگے آئے گا) اپنے مقصد کے لیے اختیار کیا۔ یہ محض ایک اتفاق نہیں ہوسکتا، اگرچہ ان کے درمیان کوئی ظاہری سبھی تعلق دکھائی نہیں دیتا۔ مزید یوں لگتا ہے کہ اسے ایک ملتا جلتا لیکن ہمہ جا موجود فینا منا قرار دینا چاہیے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جہاں ایک طرف وسطی دور کے صوفیانہ طریقے اور برادریاں برگشتہ سمجھ کر رد کردی جاتی ہیں، وہاں دوسری طرف تصوف کی توثیق کی جاتی ہے، اور کوشش کی جاتی ہے کہ پیغمبرؐ کی باطنی، روحانی اور اخلاقی زندگی کا نمونہ سامنے رکھ کر اس کی تطہیر کی جائے۔ تاہم ہمیں یہ نتیجہ نہیں نکالنا چاہیے کہ تجدید پسندی سے پہلے کے دور میں نئے تصوف نے وسطی زمانوں کے تصوف کو پوری طرح اپنے مقام سے ہٹادیا تھا۔ یہ بات صرف ان تحریکوں کے حامیوں کے لیے تھی۔ عوام کے سوادِ اعظم کے لیے وسطی زمانوں کا تصوف گہری روحانی اور مذہبی زندگی کی واحد صورت رہی۔ تا آنکہ جدید تعلیم اور مغربی افکار کے اثرات اس معاملے میں تجدید پسندی سے پہلے کی اصلاح پرستی کے ساتھ مل گئے اور انہوں نے وسطی زمانوں کے تصوف کو اپنی مرکزی پوزیشن سے ہٹادیا۔ اور یہ عمل اب تک جاری ہے۔

افریقیائی اصلاحی تحریکیں

وہی فینا منا جسے ہم نے نوصوفیت کہا ہے یعنی راسخ العقیدہ خطوط پر اصلاح یافتہ تصوف جس کی تعبیر ایک فعالیت پسند مفہوم میں کی گئی ہو اس کی مثال شمالی افریقہ کی سنوسی اخوت کی صورت میں حیران کن طریقے سے سامنے آئی ہے جو ادریسی سلسلے کی ایک شاخ کے طور پر قائم ہوا۔ لیکن پھر اس نے علیحدہ خطوط پر نشوونما پائی اور الگ سے اپنا کیریئر متعین کیا۔ ادریسی سلسلہ جس کی عرب میں احمد ابن ادریس (م ۱۲۵۳ھ/۱۸۳۷ء) پیغمبرؐ کی ایک مراکشی آل نے بنیاد رکھی انہوں نے بھی اپنا نام پیغمبرؐ کی نسبت سے طریقۂ محمدیہ رکھا۔ انہوں نے خدا کے ساتھ اتصال کے تصور کو رد کیا اور اس کے بجائے پیغمبر محمدؐ کی روح کے ساتھ اتحاد کو صوفی کے واحد ممکنہ اور جائز مقصد کے طور پر شرطِ لازم قرار دیا۔ ہم اوپر عرب وہابیت اور سید احمد بریلوی کی ہندوستانی تحریک کے سلسلے میں اس نام سے آگاہ ہو چکے ہیں۔ وہ اندرونی انقلاب جو اس نام کے ساتھ وابستہ ہے وہ گویا اس امر کی تاکید ہے کہ تصوف لازماً وہی راستہ اختیار کرے جو رسول اکرمؐ نے بتایا ہے، یعنی وہ پوری طرح سنت نبوی کے مطابق ہو، اور اپنے وسطی زمانے کے منکرِ اخلاق مظاہرے ترک کردے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک صوفیانہ تنظیم

کے تحت اور کچھ صوفیانہ طریقوں کے استعمال سے روایتی عقائد اور معیارات کی تعلیم دی جائے گی اور ان پر عمل کیا جائے گا۔ احمد ابن ادریس خود نہ صرف ایک صوفی تھے بلکہ ایک فقیہہ بھی تھے، اور قانون میں انہوں نے وسطی زمانے کے اجماع اور قیاس کو اسی طرح رد کر دیا جس طرح کہ وہابیوں نے کیا تھا، اور اجتہاد پر زور دیا۔ اس عقیدے کی بنیاد پر نیز اس حقیقت کے پیش نظر کہ وہ تصوف کا ایک بہت زیادہ اصلاح یافتہ نمونہ سامنے لائے بعض سکالروں نے ان پر ایک براہِ راست وہابی اثر تسلیم کیا ہے۔ لیکن وہی دلائل جو ہم نے شوکانی اور سید احمد بریلوی پر بات کرتے ہوئے دیے تھے، وہ براہِ راست وہابی اثر کے اس مفروضے کے خلاف بھی لاگو ہوں گے۔ تیرھویں صدی ہجری (انیسویں صدی عیسوی) کے موڑ پر مکہ مکرمہ بہت قلیل مدت کے سوا وہابی کنٹرول میں نہیں رہا تھا اور مکے میں عثمانی اربابِ حل و عقد کبھی اس بات کی اجازت نہیں دے سکتے تھے کہ کوئی شخص علانیہ وہابی نظریات اپنائے، کجا کہ وہ ان کی ایک منظم صورت میں تبلیغ کرے۔ اس لیے احمد ابن ادریس کے افکار کا تعلق بھی روحِ اصلاح کی اسی ہمہ جا موجودگی (ubiquity) کے ساتھ قائم کرنا چاہیے جس کا مظاہرہ شوکانی اور ہندوستانی تحریک کے معاملے میں ہوا تھا۔

احمد ابن ادریس کے نئے اصلاح یافتہ طریقے نے اپنی تحریک کے علاوہ عرب میں اسیر کے صوبے میں (جہاں ان کے پیروؤں نے عارضی طور پر سیاسی تسلط اختیار کیا تھا) تین اور تحریکوں کو جنم دیا۔ یعنی طریقے جن کے نام رشیدیہ، امیر غانیہ، اور سنوسیہ تھے۔ ان تینوں میں سے رشیدیہ الجزائر تک محدود رہے اور وہاں بھی انہیں بڑے سلسلوں نے اپنے آگے ماند کر دیا۔ رہے امیر غانیہ جن کی بنیاد حجازی محمد عثمان الامیر غانی (م۱۲۶۹ھ/۱۸۵۳ء) نے رکھی تھی تو یہ سوڈان اور نوبیہ میں پھیلے اور وہاں مہدی تحریک کی مخالفت کی اور مہدویت کے کٹرپن کے مقابلے میں ایک اعتدال پسندانہ کردار اختیار کیا اور قدامت پسند راسخ العقیدہ گروہ کے اجماع کی توثیق کی۔ لیکن ان تین خواہرانہ شاخوں میں سے بڑی حد تک اہم ترین سنوسی سلسلہ ثابت ہوا جس کی بنیاد الجزائر کے محمد ابن علی السنوسی (م۱۲۷۵ھ/۱۸۵۹ء) نے اپنے شیخ احمد ابن ادریس کی وفات کے بعد مکہ مکرمہ میں ۱۲۵۳ھ/۱۸۳۷ء میں رکھی تھی۔

سنوسی سلسلہ اپنی تنظیم اور مقاصد دونوں میں نوصوفیت کا بہت ہی اعلیٰ نمائندہ ہے۔ یہ اپنی قوت محرکہ میں مکمل طور پر فعال ہے، اور ایک خالص اخلاقی اصلاحی پروگرام کو سیاسی عمل کی صورت دیتا ہے۔ خالص اعتقادی پہلو سے محمد ابن علی السنوسی نے اجتہاد کے حق کا دعویٰ کیا

اور ان کی فکر کے ایک حصے کو اسی وجہ سے ازہر کے ایک مالکی شیخ نے کفر کا نام دیا۔ چنانچہ راسخ العقیدہ طبقے کی مخالفت کی وجہ سے انہیں ۱۲۵۹ھ/۱۸۴۳ء میں مکہ مکرمہ کو خیر باد کہنا پڑا۔ عملی پہلو سے اگرچہ انہوں نے اپنے پیرؤوں کے دلوں میں ذکر کی ایک صورت جاگزیں کی، ان کی مجموعی تعلیم کا رخ اسلام کے روایتی عقائد پر مبنی عملی مقاصد کی طرف تھا۔ انہوں نے زاویوں کو منظم کیا (جو مذہبی ریاضت کے مرکز تھے)۔ ان میں سے سب سے اہم کافرہ اور جغبوب میں تھے (جہاں ان کا انتقال ہوا؛ —— جہاں لوگوں کو صرف دین و ایمان کی باتیں نہیں بتائی جاتی تھیں بلکہ ان کو اسلحہ استعمال کرنے کی تربیت بھی دی جاتی تھی، اور ان کے زراعت اور تجارت جیسے پیشے اختیار کرنے کی حوصلہ افزائی کی جاتی تھی۔

سنوسیوں کا ایک عملی مقصد صحرائے لیبیا میں امن قائم کرنا تھا اور صحرائی قبائل کو کنٹرول کرنے کے لیے انہوں نے مساوات، اخوت اور امن کے اسلامی پیغام کا پرچار کرنے کے ساتھ ساتھ ایک فوجی تنظیم بھی قائم کی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بحراوقیانوس کی طرف تجارت کا بہاؤ آزادانہ اور رواں ہو گیا، جو ایسا پیشہ تھا جس میں صحرائی قبیلہ جبابرہ خاص طور پر نمایاں تھے۔ اس غرض کے لیے زوی کے وحشی اور سرکش قبیلے کو، جو جبابرہ کے دشمن اور حریف تھے، امن کے لیے اپنا ہم نوا بنانا پڑا۔ سنوسیوں نے عثمانی اقتدار کو بھی تسلیم نہ کیا، لیکن بعد میں جب انہیں مغرب کی توسیعی قوتوں کی دخل اندازی کا خطرہ ہوا، تو انہوں نے پہلے تو استوائی افریقہ سے جنوب کی طرف فرانسیسی پیش قدمی کی مزاحمت کی، اور بعد میں احمد السنوسی اور محمد ادریس السنوسی کی قیادت میں ترکی کے حلیفوں کی صورت میں لیبیا میں اطالویوں کے خلاف اور مصر میں انگریزوں کے خلاف ہتھیار اٹھا لیے۔ ان کو اطالویوں نے سخت شکست دی اور انہیں بے رحمی کے ساتھ دبایا، لیکن ان کے ہٹ جانے کے بعد وہ پھر سے زندہ اور فعال ہو گئے۔

ایک قبیلے کے نام اپنے خط میں محمد علی السنوسی نے لکھا:

> ”میں تم سے اسلام کے نام پر کہتا ہوں کہ خدا اور اس کے رسولؐ کی اطاعت کرو ... میں تم سے خدا اور اس کے رسولؐ کے احکام ماننے کے لیے کہتا ہوں، یعنی تم پانچوں نمازیں پڑھو، رمضان کے روزے رکھو، زکوٰۃ ادا کرو اور بیت اللہ کے حج کا فریضہ ادا کرو۔ تم ہر اس چیز سے باز آجاؤ جس سے اللہ نے تمہیں پرہیز کرنے کا حکم دیا ہے۔ یعنی جھوٹ بولنے سے، غیبت کرنے سے، دوسرے کا مال ضبط کرنے سے،

نشہ آور مشروب پینے سے، جھوٹی گواہی دینے سے اور ایسے تمام کاموں سے جن سے خدا نے منع کیا ہے۔ اگر تم خدا کے احکام بجالاؤ گے اور ان باتوں سے رجوع کرلو گے جن سے اس نے منع کیا ہے، تو وہ تمہیں اپنی بے شمار عنایات سے نوازے گا، اور تمہیں ہمیشہ رہنے والی بھلائی اور رزق عطا کرے گا۔"

اسی خط میں انہوں نے مختصراً اپنی تحریک اصلاح کے بنیادی پروگرام کا خلاصہ یوں بیان کیا کہ "غافل لوگوں کو جگانا ہے، جاہل لوگوں کو تعلیم دینی ہے اور جو لوگ صراط مستقیم سے ہٹ گئے ہیں ان کی رہنمائی کرنی ہے"۔ امن کے قیام کے لیے اپنے مشن کے بارے میں انہوں نے لکھا "اے واہنچہ کے لوگو، ہم تمہارے اور ان بدؤوں کے درمیان امن کو فروغ دینا چاہتے ہیں، جو تمہارے علاقے پر حملہ کرتے ہیں، تمہارے بچوں کو غلام بناتے ہیں اور تمہارا مال واسباب لوٹتے ہیں۔ ایسا کرتے ہوئے ہم خدا کا حکم بجالاتے ہیں جو اس نے اپنی کتاب عزیز میں دیا ہے جہاں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

"اور اگر مومنوں میں سے کوئی دو فریق آپس میں لڑ پڑیں تو ان میں صلح کرادو" (الحجرات ۴۹:۹)

سنوسی نے اپنے پیروؤں کو دنیاوی مال و اسباب کی حد سے زیادہ محبت سے بھی منع کیا، سونے اور چاندی کو سمیٹ کر رکھنے کی ممانعت کی، سوائے اس کے جو عورتوں کے زیوارات بنانے کے لیے ضروری ہو۔ لیکن اقتصادی اور معاشرتی قانون سازی میں یہ قدم آخرت کے روحانی مفاد میں نہیں سمجھا جاتا۔ جیسا کہ روایتی تصوف یہ مفاد دلوں میں جاگزیں کرتا تھا۔ بلکہ اس دنیا میں اخلاقی اور معاشرتی بہبودی کے مفاد میں! دراصل سنوسی کے اوپر دیے ہوئے اقتباسات سے یہ بات بھی مؤثر طریقے سے واضح ہو جاتی ہے کہ یہ وعظ مثبت طور پر اخلاقی ہے نہ کہ الٰہیاتی اور اخروی زندگی سے متعلق۔ خدا کی عنایات کا ذکر عمومی طور پر کیا جاتا ہے، لیکن جنت کے وعدوں اور جہنم کی دھمکیوں کی طرف اشارہ بھی نہیں کیا جاتا۔ یقیناً اس بات کا اشارہ کہیں نہیں ملتا کہ سنوسی نے حیات اخروی کا روایتی تصور ترک کر دیا تھا۔ اس طرح کا کوئی خیال ظاہر کرنا بہت لغو غلطی ہوگی۔ تاہم اصلاح کی کوشش کا سارا لہجہ اور اس کا پروگرام

روزِ آخرت کی روحانیت کے معنوں میں ہونے کی بجائے اخلاقی ایجابیت اور معاشرتی بہبود کے معنوں میں ہے، اور تاکید اور اصرار کی یہ تبدیلی معنی خیز ہے۔

یہ رجحان دراصل نہ صرف سنوسی تحریک میں نمایاں ہے، بلکہ یہ اصلاح کے ان تمام فینامنا میں مشترک ہے جو اس باب کا موضوع ہیں اور یہ بعینہٖ وہی رجحان ہے جسے ہم اخلاقی فعالیت، اخلاقی ایجابیت اور نوصوفیت کا نام دے چکے ہیں۔ اصلاح کے ان تمام مظاہر کے درمیان بھی تاکید کے معاملے میں نمایاں اختلافات ہیں۔ ان میں سے بعض دوسروں سے زیادہ تطہیر پسند ہیں، کچھ دوسروں سے زیادہ عملی اقدام کے قائل ہیں اور ان کی صورتیں بھی مقامی اختلافات اور علاقے کے تاریخی تجربات میں فرق و امتیاز کی وجہ سے کسی حد تک مختلف ہیں۔ لیکن مجموعی تصویر کم و بیش واضح کردار ضرور ظاہر کرتی ہے: اولیں اسلام کی طرف لوٹ جانے اور اخلاقی اور معاشرتی بدعنوانیوں سے باز آنے کی دعوت! اور ایک عام انحطاط سے نکلنے کی ترغیب جس میں کہ امت مؤخر وسطی زمانے کی صدیوں میں گرتی چلی جا رہی تھی، اور علاج کے طور پر اخلاقی اور مذہبی ایجابیت کا رویہ اختیار کرنا۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ مذہب کو پوری طرح دوسری صورت دے دی گئی تھی، بلکہ صورت یہ ہے کہ عوام کے اندر اولیاء کی خارق العادت طاقتوں اور مسلکوں کے پرانے نظریے پوری طرح مٹائے نہ جا سکے، حتیٰ کہ خود سنوسی رہنماؤں کے معاملے میں بھی قبائل کے لوگ ان کی مافوق الفطرت قوتوں کی ایک دیومالا تیار کرنے لگے۔ لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ خود ان تحریکوں کے رہنماؤں نے اس مذہبی احساس کو ایک نیا رخ دیا، جو بجائے جنت میں جگہ حاصل کرنے کے ایک اخلاقی اور اچھے معاشرے کے قیام کے لیے کوشاں تھا۔ اگرچہ یہ دونوں مقاصد ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں دیکھے جاتے تھے۔ معاشرے کے زیادہ روشن خیال طبقے میں اس رجحان کا خالص اثر اس دنیا اور اس کے اخلاقی، معاشرتی اور اقتصادی مسائل کے معاملے میں ایک مثبت رویے کی سمت میں بڑھنا تھا، بجائے اس کے کہ روز آخرت اور معادیات کے مسائل میں سر کھپایا جاتا۔ یہ اسی طرح کی تیاری تھی جس میں جدید تعلیم اور نئی زندگی کے اثرات نے داخل ہو کر اپنا کام دکھایا اور جس میں انہیں ایک بنی بنائی بنیاد مل گئی۔

اس امر کی وجوہات کہ بارھویں اور تیرھویں صدی ہجری (اٹھارویں اور انیسویں صدی عیسوی) کے مصلحین اپنا سارا زور اس جہت میں لگاتے تھے جو ان کے اصلاح کے پروگرام میں نظر آتی تھی، ان کا کھوج لگانا کوئی ایسی بڑی بات نہیں ہے۔ مصلحین ایسی شخصیات

تھے جو موجود صورت حال سے غایت درجہ غیر مطمئن تھے۔ اب موجود صورت حال اساسی طور پر۔۔۔ یا زیادہ قریبی اور نمایاں صورت میں۔۔۔ ایک معاشرتی انحطاط، ایک سیاسی کمزوری اور ایک اقتصادی ٹوٹ پھوٹ تھی۔ قدرتی طور پر ان حالات نے معاشرتی پہلوؤں اور انفرادی اور مجموعی اخلاقی حالت پر زیادہ زور دینے پر اکسایا۔ لیکن ان خرابیوں کا علاج ممکن نہیں تھا جب تک کہ دینی اور بنیادی عقائد و افکار اور ان پر مبنی اعمال کی زیادہ گہری اصلاح ہاتھ میں نہ لی جاتی۔ اس لیے یہ بالکل قدرتی بات تھی کہ ان حالات میں ایک زیادہ مثبت دینی رویہ نکل کے سامنے آئے۔ اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہونا تھا کہ اخروی دنیا کی روحانیت کی اہمیت۔ اس کی نفی کیے بغیر۔ کم کی جائے۔ اب مصلحین نے دیکھا اور اس میں کافی صداقت تھی کہ ان کی بصیرتوں، پالیسیوں اور پروگراموں کی ابتدائی اسلام کی پالیسیوں کے ساتھ ایک بنیادی مشابہت تھی، اس لیے کہ قدیم اسلام کی اصلاحی قوت محرکہ اساسی طور پر ایک مثبت اخلاقی قوتیت (dynamism) تھی اور ایسے مابعد الطبیعیاتی، معادیاتی عقائد جو اس نے دلوں میں بٹھانے چاہے تھے وہ ایسے تھے جو اس توانائی بخش قوت کے ساتھ مربوط تھے۔ اس طرح ان اصلاحی تحریکوں نے ایک طرح سے ابتدائی اسلام کی توثیق کی، اور اسلام نے ان کی توثیق کی۔ یہی وجہ ہے کہ تجدید پسند مسلم ان تمام بنیادی رویوں میں تجدید پسندی سے قبل کے ان مصلحین کا براہ راست جانشین ہے۔ اس فرق کے ساتھ کہ اس کے ہاتھ میں آ کر سارا زور اور تاکید اب ایجابیت کی طرف منتقل ہو گئی۔ جیسا کہ ہم اگلے باب میں دیکھیں گے۔

اپنے طریقوں اور مقاصد میں سنوسیوں سے کہیں زیادہ عیاں طور پر سیاسی، لیکن جوش و خروش اور مطمح نظر میں ان کے برابر اصلاح پسند نائجیریا میں تیرھویں صدی ہجری (انیسوی صدی عیسوی) کے نصف اوّل میں اور سوڈان میں اسی صدی کے آخری عشروں میں فلانی (Fulani) اور مہدوی جہاد کی تحریکیں تھیں۔ جہاں یہ دونوں تحریکیں اسلامی اصلاح کے تطہیر پسند اور احیاء پسند پروگرام کے ساتھ کھڑی ہوئیں وہاں انہوں نے باضابطہ طریقے سے مذہبی ریاستیں قائم کر لیں اور اگرچہ اپنی اس موخر الذکر خصوصیت میں وہ وہابیوں سے مشابہت رکھتی ہیں، لیکن جہاں ابن عبدالوہاب نے خود سیاسی اقتدار نہیں سنبھالا تھا، بلکہ ایک موجود سیاسی امارت کے ذریعے کام کرنے کا فیصلہ کیا تھا، وہاں مہدی اور فلانی عثمان دَن فودیو دونوں نے اپنے آپ کو اپنی مذہبی حکومتوں کا سربراہ مقرر کر لیا، جیسا کہ ہندوستان میں سید احمد بریلوی نے کیا تھا۔ لیکن سید احمد اور عثمان دَن فودیو کے بخلاف محمد احمد نے جو مصری یورپی حکومت کے

خلاف سوڈانی بغاوت کا قائد تھا، یہ دعویٰ کیا کہ وہ مسیح موعود کے مرتبے کا مصلح مہدی ہے، جو وسطی زمانوں کی مسلم روایت کے مطابق وقت کے خاتمے پر انصاف اور مساوات قائم کرے گا۔ محمد احمد کا مہدویت کا دعویٰ، ایسا لگتا ہے کہ مقامی روحانی صورت حال کی عکاسی کرتا تھا، اس لیے کہ اس وقت سوڈان میں مہدی کے قریب الوقوع ظہور پر عام ایمان تھا۔ محمد احمد کے ایک قریبی ساتھی اور اس کے خلیفہ نے پہلے ہی خدیو اسماعیل کے مقامی گورنر کو اس بات پر قائل کرنے کی ناکام کوشش کی تھی کہ وہ اپنے مہدی ہونے کا اعلان کرے اور غالباً محمد احمد پر اثر ڈالا تھا کہ وہ اس طرف آ جائے۔ تاہم مہدویوں نے اپنی جدوجہد کے زمانے میں لڑائیوں میں اپنی فتوحات کو مہدی کے الوہی مشن کی ایک یقینی توثیق قرار دیا۔ یہ عنصر اگرچہ ظاہر یا مخفی طور پر اکثر مثالیت پسند کوششوں میں موجود ہوتا ہے، تاہم یہ مہدوی جنگ آزماؤں کی ایک باقاعدہ امتیازی خصوصیت بن گیا۔

مہدوی ریاست چودہ سال حکومت کرنے کے بعد بالآخر ۱۸۹۸ء میں کچنر کی کمان میں انگریزی مصری فوجوں کے ہاتھوں شکست سے دوچار ہوئی اور کچل دی گئی۔ رہا فلانی اصلاحی جہاد تو اس کی قوتِ محرکہ بتدریج کمزور پڑ گئی اور صدی کے آخر تک وہ اتنے انحطاط سے دوچار ہو چکی تھی کہ بالواسطہ برطانوی حکومت کے نفاذ کے لیے حالات بالکل تیار تھے۔ افریقہ میں مسلم دینی اور صوفیانہ تحریکوں کے، بہ نسبت وسطی زمانے کی باقی مسلم دنیا کے، کہیں زیادہ مضبوط سیاسی روابط اور واضح تشدد پسندانہ اظہار دیکھنے میں آئے۔ لیکن تجدید پسندی سے پہلے کی اصلاحی تحریکوں کے مذکورہ بالا احوال سے ظاہر ہوگا کہ تمام بڑی بڑی تحریکوں نے بارھویں صدی ہجری (اٹھارویں صدی عیسوی) سے لے کر تیرھویں صدی ہجری (بیسویں صدی عیسوی) کے آخر تک ایک سیاسی کردار اختیار کر لیا، یا تو بطور ایک طریق کار کے، یا بطور ایک مطمح نظر کے، یا پھر دونوں کے طور پر۔ اس کی دو بڑی وجہیں ہیں۔ پہلی مسلم سیاسی قوت کا عام انحطاط ہے، اور ہندوستان جیسے ملک میں اس قوت کی مکمل تباہی جس سے ایک سیاسی خلا پیدا ہو گیا تھا۔ لیکن دوسری وجہ جو کہیں زیادہ اہم ہے، یہ ہے کہ جس طرح کی اصلاحی تحریکیں یہ تھیں اس سے بھی ان کی سیاسی فعالیت پسند فطرت کا تعین ہوتا تھا۔ یہ بطور ایک سرگرم اصلاحی تحریک کے ابتدائی مسلم تاریخ کا ایک مثالی نمونہ ہی ہے، جس نے اسلام کو نہ صرف مذہبی اور اخلاقی پرچارک ہونے کا کردار عطا کیا، بلکہ اسے ایسے مذہبی اور اخلاقی عمل پر بھی آمادہ کیا جس کے نتیجے میں ایک ریاست وجود میں آئی، جسے کٹر پن پر مبنی ایک مسلم تحریک کے مثالی تصورات کو

متاثر کرنا چاہئے۔ (اگرچہ کٹرپن پر مبنی کوئی بھی تحریک انقلابی طریقے اختیار کرنا چاہے گی) حدیث (اور عام طور پر راسخ الاعتقادی) میں دلچسپی کا احیاء جو بنیاد پرست تطہیر پسند اصلاح کی بنیاد ہے یقیناً اسلامی فعالیت پر زور اور تاکید کو نمایاں کرے گا۔ بات صرف اتنی نہیں ہے کہ حدیث میں اور راسخ العقیدہ تعلیمات میں اجماع کا عقیدہ مستقل طور پر تقدس و احترام کے ساتھ رکھ دیا گیا ہے، بلکہ یہ ہے کہ رسول اکرمؐ اور سلف صالح کی اصل مثال یہ سبق دیتی ہے کہ مثبت مشارکت سے صورت حال میں داخل ہو کر اس کو تبدیل کیا جائے۔ یہ سیاسی فعالیت ایک دوسرا نمایاں فیچر تھا جو جدید اسلام کے ایک بڑے حصے کو براہِ راست منتقل کیا گیا۔

باب ۱۴

حالات میں نئی تبدیلیاں

تمہید — عقلی تجدید پسندی — سیاسی تجدید پسندی — تجدید پسندی اور معاشرہ

تمہید

بہت سے اہل نظر کے نزدیک نئے زمانے میں اسلام کی تاریخ اصل میں مسلم معاشرے اور مغرب کے تصادم کی تاریخ ہے، خصوصاً تیرھویں صدی ہجری (انیسویں صدی عیسوی) سے۔ وہ اسلام کو یوں دیکھتے ہیں جیسے وہ نیم جامد تودہ ہو، جو مغرب سے یا تو تباہ کرنے والی چوٹیں کھا رہا ہے، یا وہاں سے تشکیلی اثرات حاصل کر رہا ہے۔ ایک خاص وجہ ہے اس بات کی کہ حالات اس روشنی میں کیوں دکھائی دیتے ہیں۔ اسلام کا جب سے آغاز ہوا ہے، اسے روحانی اور عقلی چیلنجوں کا سامنا کرنا پڑا ہے۔ اور یوں دیکھیے تو خود قرآنی وحی بھی ایک حد تک ان چیلنجوں سے نمودار ہوئی ہے جو اسلام کو قدیم اور تکمیل یافتہ یہودی اور عیسائی مذاہب نے دیے تھے۔ دوسری صدی ہجری (آٹھویں صدی عیسوی) سے چوتھی صدی ہجری (دسویں صدی عیسوی) تک اسلام میں عقلی اور ثقافتی بحرانوں کا ایک سلسلہ سامنے آیا، جن میں سے سنجیدہ تریں اور اہم تریں وہ تھا جو یونانی عقلیت پرستی کی پیداوار تھا، لیکن اسلام نے کامیابی کے ساتھ ان چیلنجوں کا مقابلہ کیا، کہیں کچھ جذب کر کے، کہیں کچھ رد کر کے اور کہیں اپنے آپ کی ان نئی لہروں کے مطابق ترمیم کر کے! لیکن مسلمان اس وقت نفسیاتی طور پر ناقابل تسخیر اور سیاسی طور پر صورت حال کے حاکم تھے اور مذہب کے مواد کی سطح پر روایت کے بھاری بوجھ تلے دبے ہوئے نہیں تھے۔ اس لیے کہ یہ زیادہ تر نئے عناصر اور فکری رجحانات تھے

جنہوں نے خود مسلم روایت کا مواد تیار کر کے مہیا کیا تھا۔ اس سے بہت مختلف حالات اس وقت تھے جب اسلام بارھویں صدی ہجری (اٹھارویں صدی عیسوی) اور خاص طور پر تیرھویں صدی ہجری (انیسویں صدی عیسوی) میں مغرب کے ساتھ ٹکراؤ کی صورت میں آیا۔ اس تصادم کا پہلا مرحلہ ہر ایک صورت میں سیاسی اور عسکری تھا اور ہر صورت میں مسلمانوں کو مغلوب کر کے انہیں سیاسی طور پر بالواسطہ یا بلاواسطہ مطیع کر لیا گیا۔ اس کے بعد مختلف واسطوں سے تصادم کی مذہبی اور عقلی صورتیں واقع ہوئیں، شدید اور براہ راست ہونے کی مختلف کیفیتوں میں! سب سے واضح اور راست چیلنج مسیحی مشنریوں، یورپ کی جدید فکر، اور اسلام اور اسلامی معاشرے کے بارے میں اہل مغرب کے مطالعے اور تنقید کی طرف سے تھے۔ ان تین ذرائع میں سے پہلا یعنی مسیحی مشن، تخریبی تنقید کی ایک پیشہ ورانہ کوشش تھی، جبکہ آخری عمداً یا بے ارادہ نتیجے کے اعتبار سے زیادہ تر اسی طرح ہی تھا۔ اس رجحان میں قریبی زمانے میں ہی ایک نمایاں تبدیلی دیکھی جانے لگی ہے۔

سیاسی شکستوں اور محکومی سے جو گڈمڈ پیدا ہوئی اس نے نفسیاتی طور پر ایک مسلمان سے اپنی میراث کے بارے میں تعمیری طور پر سوچنے کی صلاحیت سلب کر لی ہے اور اسے زیادہ اس قابل نہیں رہنے دیا کہ جدید فکر کے عقلیتی چیلنج کا جذب وتخلیق کے طریقوں سے مقابلہ کر سکے اور اسی طرح مسیحی چیلنج کا بھی جواب دے سکے جو اس میراث کے سامنے آیا تھا۔ اس لیے اس پورے فینا منا کے ان متنوع عناصر نے ایک باہر کے مبصر پر ایک ناقابل مزاحمت تاثر اس بات کا چھوڑا ہے۔ (جس کے مشاہدات نے اپنی جگہ بہت سے مسلمانوں کو متاثر کیا ہے) کہ اسلام اندر سے اپنے آپ کو دوبارہ منظم کرنے کے قابل نہیں رہا اور تعمیر نو کے طور پر یہ جو کچھ بھی کرے، اگر یہ واقعی کر سکتا ہو، تو وہ مغرب کے اثر سے اور اس سے کچھ مستعار لے کر ہی ہو گا۔ اگر اسلام سیاسی طور پر جھنجھوڑا ہوا نہ ہوتا، تو کہانی بالکل مختلف ہوتی۔

یہ بات کہ اس کے باوجود مذکورہ بالا تاثر محسوس طور پر غلط ہے تجدید پسندی سے پہلے کے زمانے کی ان اصلاحی کوششوں سے ظاہر ہے جن کا پچھلے باب میں ذکر ہوا۔ یہ کوششیں ایک پیمانہ ہیں خود تنقیدی کی گہرائی اور ہمہ گیری کا، مسلم معاشرے کے اندرونی تنزل کا اور تعمیر نو کے مثبت خطوط کی ماہیت کا۔ ضعیف الاعتقادی اور ظلمت پسندی کا خاتمہ، تصوف کی اصلاح اور اخلاقی معیاروں کا بلند کرنا ان تمام تحریکوں کی ایک نمایاں مشترک خصوصیت ہے۔ اسی طرح مذہبی اور معاشرتی اصلاح کے لیے جہاد یا سیاسی عمل کا عنصر ہے۔ ہم پچھلے باب میں اس امر پر

زور دے چکے ہیں کہ یہ تمام خصوصیات جدید اسلام کو براہ راست عطا ہوئی ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ معاشرے کی تعمیر نو کا مثبت طریقہ جن کا ان تحریکوں نے کلی طور پر اعلان کیا وہ ابتدائی دور کے اسلام کی طرف واپس جانے کا تھا، یعنی قرآن اور سنت کی طرف، جس میں صوفیانہ میراث کے مشمولات بھی مختلف درجوں میں شامل ہوں اور اس طرح بنیاد پرستی کی ایک عمومی حیات نو کا باعث بنیں۔ اب یہ بنیاد پرستی خود جدید اسلام کے لیے ایک مسئلہ بنی رہی ہے اور اب بھی بنی ہوئی ہے، اور ایک سرسری نظر میں درحقیقت تجدید پسند کے لیے اصل مسئلہ ہے۔ تاہم ہمیں اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہئے کہ یہ بنیاد پرستی معاشرے اور نقطہ نظر کو جدید بنانے کی راہ میں محض ایک روک نہیں ہے، بلکہ تضاد کی ایک اصطلاح کے طور پر جدید بنانے کے عمل میں حوالے کا ایک بنیادی نکتہ ہے۔ لیکن بات یہاں ختم نہیں ہوتی۔ حوالے کا ایک نکتہ ہونے کے علاوہ بنیاد پرستی نے تجدید پسند مصلحوں کے بہت سے مزید غور وخوض کے لیے مواد نہیں، بلکہ مطالعہ اشکال (morphology) مہیا کیا ہے۔ نیا اخلاقی اور معاشرتی مواد عمومیت اور مخصوصیت کی مختلف سطحوں پر تفسیر کے ذریعے قرآن کے اندر سے اخذ کیا گیا ہے، جیسا کہ ہم آگے دیکھیں گے۔ چنانچہ ان ابتدائی تحریکوں نے حالات کی نئی تبدیلی کے لیے راستہ ہموار کیا ہے، نہ صرف اپنی تطہیری کاوشوں کے طفیل، بلکہ اس کے ساتھ قرآن اور سنت نبوی کی غالب اتھارٹی پر مثبت طریقے پر دوبارہ زور دینے سے۔

تاہم جدید چیلنج کا بنیادی کردار اور مغربی اثرات کا جاری وساری ہونا بھی ایک کڑی حقیقت ہے۔ وہ ذرائع جن سے یہ اثرات آئے ہیں بڑی تعداد میں ہیں: سیاسی ڈھانچا، انتظامی اور عدالتی مشینری، فوج، صحافت اور اخبار، جدید تعلیم، سینما، جدید افکار، اور سب سے زیادہ مغربی معاشرے کے ساتھ موجودہ تعلقات۔ لیکن مغربی کلچر کے اسلامی سوسائٹی میں پھیلاؤ کی مختلف سطحوں اور ذرائع ابلاغ کی فہرست نئے چیلنج کی گہرائی یا بحران کی کیفیت کی سنجیدگی کو جانچنے کا کوئی زیادہ بصیرت افزا طریقہ نہیں ہے۔ ایک عام سطح پر یہ مسئلہ مغربی مبصر اور اکثر تجدید پسند مسلمان عقل اور روایت کی یا عقل اور روایتی مذہب کی کشمکش کے مخصوص معنوں میں سامنے لائے ہیں۔ کوئی شک نہیں کہ مسئلے کی اس طرح کی تشکیل کے لیے کافی جواز بھی ہے اور اس میں کافی سچائی بھی ہے اس لیے کہ اگرچہ خاص طور پر اسلام کے پہلے مغربی نقاد، جیسا کہ رینان، مسیحیت کے تاریخی تجربے کو اسلامی روایت سے وابستہ کر رہے تھے، تاہم عقل اور روایت کے درمیان کشمکش (اگرچہ عقل اور وحی کے درمیان نہیں) اسلامی تاریخ میں

ایک حقیقت رہی ہے۔ ایسی حقیقت جسے ہم متعدد گزشتہ ابواب (پانچ، چھ، سات اور نو) میں بہت نمایاں کر کے سامنے لا چکے ہیں۔ ہم آگے چل کر اس مسئلے کے اس حل کا جو مسلم تجدید پسند پیش کرتے ہیں مطالعہ کریں گے اور دیکھیں گے کہ وہ اس میں کہاں تک کامیاب ہیں۔ لیکن یہ بات بھی اسی طرح سچ ہے کہ اس مسئلے میں مسلم تجدید پسندوں اور معذرت خواہوں اور مغربی نقادوں نے بہت مطالعہ کیا ہے اور اس پر ضرورت سے زیادہ زور دیا ہے۔

اصل چیلنج جس کا مسلم معاشرے کو سامنا رہا ہے اور اب بھی ہے وہ تمدنی اداروں اور معاشرتی اخلاق کی سطح پر ہے۔ اور اس بحران کی اصل ماہیت یہ امر نہیں ہے کہ ماضی میں مسلم تمدنی ادارے غلط تھے یا خلاف عقل تھے، بلکہ یہ ہے کہ کوئی معاشرتی نظام تھا تو سہی جسے اب اصلاح و ترمیم کی ضرورت ہے۔ یہ معاشرتی نظام درحقیقت ماضی میں پوری طرح ہوش مندانہ رہا ہے یعنی یہ بہت اچھی طرح سے کام کرتا رہا ہے، اتنا اچھی طرح جتنا کہ کوئی بھی دوسرا معاشرتی نظام کام کر سکتا ہے۔ اس موجودہ صورت حال میں مسلم معاشرے کا نقصان یہ ہے کہ جہاں اسلام میں تمدنی اداروں کی نشوونما کی ابتدائی صدیوں میں اسلام گویا ایک صاف لوح (clean slate) سے شروع ہوا تھا اور اسے شروع سے ایک معاشرتی ڈھانچا تیار کرنا تھا۔ ایک ایسی کارروائی جس کی پیداوار وسطی زمانوں کا معاشرتی نظام تھا۔ اب جبکہ مسلمانوں کو بنیادی فکر نو اور تعمیر نو کی صورت حال کا سامنا ہے، ان کا سب سے اہم مسئلہ بعینہ اس بات کا تعین کرنا ہے کہ کہاں تک وہ سلیٹ پھر سے صاف کی جا سکتی ہے اور کن اصولوں پر اور کن طریقوں سے تاکہ اداروں کا ایک نیا شیرازہ تیار کیا جا سکے۔

عقلی تجدید پسندی

اگرچہ جدید چیلنج بنیادی طور پر اور بلاواسطہ اسلام کے معاشرتی اداروں کے لیے تھا اس کے شادی اور طلاق کے قوانین، عورتوں کی حیثیت اور بعض اقتصادی قوانین وغیرہ، اس نے خاص عقلی ابعاد (dimensions) بھی اختیار کر لیں، اس لیے کہ معاشرتی طور طریقوں میں تبدیلی سے معاشرتی اخلاق کے بارے میں نئی سوچ کا عمل ہونے لگتا ہے، جس کا اثر معاشرتی انصاف کے بنیادی نظریات پر پڑتا ہے، لیکن اس سے بالکل علیحدہ کچھ ایسے مسائل بھی تھے جو جدید مغربی فلسفیانہ اور سائنٹیفک نظریات نے خدا کے بارے میں مذہبی عقائد کے متعلق اٹھائے تھے کہ اس کا تعلق نیچر سے، انسان سے اور آخرت کی زندگی کے ساتھ کیا ہے۔

ایسے سوال جن پر اسلام میں صدیوں تک مسلم فلاسفہ اور علمائے الٰہیات بحث کرتے رہے تھے، لیکن جنھوں نے تیرھویں صدی ہجری (انیسویں صدی عیسوی) کی عقلیت اور سائنٹیفک تبدیلیوں کی روشنی میں نئی ابعاد اختیار کر لی تھیں۔ لیکن ان مخصوص سوالوں سے بھی قطع نظر، سارا مسئلہ اٹھا کر سب سے عمومی سطح پر لایا گیا۔ وہ یہ کہ کیا مذہب اور عقل ایک دوسرے کے ساتھ ہم آہنگ ہو سکتے ہیں۔ اسلام کے خلاف تنقید ارنسٹ رینان اور سر ولیم موئر جیسے بعض مغربی نقادوں کی طرف سے دہری طاقت کے ساتھ آئی۔ جنھوں نے یہ ادعاء کیا کہ موخر وسطی زمانوں کی مسلم سوسائٹی کی معاشرتی اور اقتصادی پسماندگی اسلامی تہذیب کے جبلی طور پر گھٹیا کردار کی وجہ سے تھی۔ خود اس صورت حال کے بارے میں یہ الزام لگایا گیا کہ اس کی وجہ یہ تھی کہ اسلام بطور مذہب کے کمتر درجے پر تھا، جسے ایک بدوی فینامنا کے طور پر دیکھا گیا جو عقل اور رواداری کا مخالف تھا۔ استدلال کے اس مرحلے میں فلاسفہ اور راسخ العقیدہ علمائے الٰہیات کے درمیان تنازعے کو بغیر جھجک کے یہ سمجھا گیا کہ یہ عقل اور مذہب کے درمیان جنگ ہے اور جو خالص نتیجہ اخذ کیا گیا وہ یہ تھا کہ اسلام جبلی طور پر عقل کے خلاف ہے۔ یہ موقف جو اسلام کے بعض ممتاز مغربی سکالروں نے تیرھویں صدی ہجری (انیسویں صدی عیسوی) میں اختیار کیا (جس کی بازگشت ابھی تک مغرب میں سنائی دیتی ہے) بعد کے مسلم نزاع انگیز ردعمل کا ضروری پیمانہ ہے۔ ہم اس باب میں اسلام میں نزاع انگیز رجحانات کی بات کو آگے بڑھانا نہیں چاہتے، البتہ اتنا کہیں گے کہ ہمارے معاصر مستشرقین جو ان رجحانات کی شکایت کرتے ہیں، وہ آغاز کے مغربی موقف کی اندرونی بے مائیگی اور سطحی منطق کو پوری طرح نہیں سمجھ پاتے۔

تاہم اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلم معاشرے کی موجودہ حالت اور اس کے خارجی جمود پر تنقید کا فوری ردعمل ہوا۔ لیکن یہ ردعمل پہلے سے تیار شدہ تھا اور پہلے کی اصلاحی تحریکوں نے اس کی صورت گری کی تھی۔ یہ تحریکیں قرون وسطی کے اصحاب اختیار (authorities) کو رد کر کے اور اجتہاد پر زور دے کر جدید اسلام کی عقلی حیات نو کا براہ راست سبب بنیں۔ پھر سے سوچنے کی نئی کوششوں کی شرائط نئے مہیج (stimulus) کے اثر سے بے شک تبدیل ہو گئیں اور ان کا دائرہ وسیع ہو گیا۔ اس لیے کہ جہاں پہلی تحریکوں نے اتھارٹی کو ہٹا کر کوئی دوسرا مواد ایسا نہ پیش کیا جو اسلامی میراث میں ضم کیا جا سکتا، اور محض ابتدائی اسلام کی طرف لوٹ جانا چاہا اور وہ جگہ یا میدان لازماً خالی چھوڑ دیا جہاں اصل میں اجتہاد کو کام کرنا تھا، اس خالی

جگہ کو اب جدید تہذیب کی عقلی پیداوار نے آ کر پر کیا۔

مسلم امت کو اپنے عقلی اور اخلاقی معیار بلند کرنے کی ایک عام دعوت تا کہ مغرب کی توسیع پسندی کے خطرات کا مقابلہ کیا جا سکے جمال الدین افغانی (۱۲۵۵۔۱۳۱۵ھ/ ۱۸۳۹۔۱۸۹۷ء) نے دی۔ جو صحیح معنوں میں پہلے مسلم جدیدیت پسند تھے۔ اگر چہ انہوں نے خود کوئی عقلی جدیدیت پسندی تجویز نہ کی تاہم انہوں نے ایک زوردار اپیل اس مقصد کے لیے کی کہ تعلیمی اداروں کے نصاب میں توسیع کر کے فلسفیانہ اور سائنٹیفک مضامین کو فروغ دیا جائے، نیز تعلیم میں دوسری عام اصلاحات بھی کی جائیں۔ ان کا حتمی مقصد بلاشبہ مغرب کے خلاف دنیائے اسلام کو مضبوط کرنا تھا۔ لیکن یہ چیز ان کے عام طور پر ایک طاقتور اور موثر مصلح کی حیثیت کو کسی طرح کم نہیں کرتی۔ اپنی شعلہ بار تقریروں اور مضمونوں میں اس بات پر زور دیتے ہوئے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں میں کوئی چیز ایسی نہیں جو عقل یا سائنس سے مطابقت نہ رکھتی ہو، انہوں نے مسلمانوں کو اس بات پر ابھارا کہ نئے معاشرے کی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے وہ قرون وسطی کے اسلام کی خصوصیات کو رواج دیں۔ لیکن اسلام کی ماورائی سچائی میں یقین کے دعوے کی تجدید کے علاوہ افغانی کے رویے میں ایک بالکل ہی نیا عنصر بھی ظاہر ہوتا ہے۔ جدید انسان دوستی کی ایک قسم، انسان کے لیے اس کے انسان ہونے کے ناتے فکر مندی! ارنسٹ رینان نے جب اس بات پر اسلام کی مذمت کی کہ وہ عقل کا لاعلاج دشمن ہے تو اس کا جواب دیتے ہوئے افغانی نہ صرف دلائل سے رینان کے نظریے کو باطل قرار دیتے ہیں بلکہ اس فرانسیسی کو اس زمین پر رہنے والے لاکھوں لوگوں کے نام پر اپیل کرتے ہیں جو اسلام کو مانتے ہیں اور جن کو یہ فرانسیسی عقلیت پسند الزام دیتا ہے۔ مذہبی سطح پر یہ انسان دوستی افغانی کی سیاسی سطح پر عوامیت کا اظہار ہے اور یہ ایسا ورثہ ہے جو مسلم جدیدیت پسند کی سیاسی اور معاشرتی فکر کی تشکیل میں بہت طاقتور عامل رہا ہے —— اور پھر اگر چہ یہ انسان دوستی، انسان کی بہبود کے بارے میں فکر مندی، بحیثیت اس کے انسان ہونے کے۔ یہاں ایک نئی صورت میں زیادہ مثبت ابعاد کے ساتھ ظاہر کی جاتی ہے اور اس طرح یہ انیسویں صدی کے یورپ کا ایک واضح اثر قرار دی جاتی ہے، اس کا قریبی تعلق خود اسلام کی جدیدیت پسندی سے پہلے کی اصلاحی سرگرمی کے نتیجے میں ہونے والی تبدیلی سے بنتا ہے۔ اس سلسلے میں ہمارے ان مشاہدات کو یاد کرنا کافی ہوگا جو ہم نے اس مرکزی مقام کے بارے میں دیے جو پہلے کے مصلحین کی کوششوں میں معاشرتی ترقی کے مسئلے کو حاصل رہا۔ ایک ایسی حقیقت جس

نے ان مصلحین کی فکر کو یقینی طور پر دنیا دارانہ اور مثبت رخ دیا۔ اسلام کی ماورائی سچائی پر ایمان کا بہت پر جوش اظہار کیا جاتا ہے، لیکن اس کا اثر آخرت کی بہتری کی خاطر اتنا دکھائی نہیں دیتا (جس پر یقیناً ایمان تو ہے لیکن اس پر اتنا زور نہیں دیا جاتا) جتنا اس دنیا کی معاشرتی اخلاقی زندگی کے بہتری کے لیے۔

اگر یہ بیان کرنا کہ اسلام عقل اور سائنس کے خلاف نہیں ہے افغانی کا کام تھا، تو اس بیان کو ثابت کرنا گویا مصر کے محمد عبدہ اور ہندوستان کے سید احمد خاں کے ذمے لگا۔ یہ دونوں اصحاب اس بات پر اتفاق کرتے ہیں کہ اسلام کو جیسا کہ اس کے ماننے والے اسے مانتے ہیں اور اس پر عمل کرتے ہیں، یقیناً فکر اور سائنس کی جدید ترقیاں اس کو ختم کرنے کے درپے ہوں گی۔ سید احمد خاں نے کہا۔ ''اگر لوگ اندھی تقلید ترک نہیں کرتے، اگر وہ روشنی حاصل کرنے کی کوشش نہیں کرتے جو قرآن میں اور غیر متنازعہ حدیث میں پائی جاتی ہے اور مذہب کو آج کے علوم کے ساتھ ایڈجسٹ نہیں کرتے، تو اسلام ہندوستان سے مٹ جائے گا۔'' لیکن دونوں کو ایک ہی طرح سے یہ یقین تھا کہ وقت کے بھاری بوجھ نے سچے اور اصلی اسلام کی راہ میں بعد کے تبدیل شدہ حالات کی ایسی رکاوٹیں کھڑی کر دی تھیں جو اس کا ضروری حصہ نہیں تھیں اور دونوں یہ چاہتے تھے کہ صحیح اسلام کو پہلے تو مسلمانوں کے سامنے لایا جائے اور پھر غیر مسلموں کے سامنے بھی۔ ایک دفعہ پھر سید احمد خاں نے لکھا۔

''پہلے کی طرح آج بھی ہمیں ایک نئے علم کلام کی ضرورت ہے۔ جس سے ہم یا تو جدید علوم کے نظریات کو رد کریں یا ان کی بنیادوں کو ہلا کر رکھ دیں یا یہ دکھائیں کہ وہ اسلام کی موافقت میں ہیں۔ اگر ہمیں ان علوم کی تبلیغ مسلمانوں میں کرنی ہے جن کے متعلق میں نے ابھی کہا ہے کہ وہ آج کے اسلام سے کس قدر غیر متفق ہیں، تو یہ میرا فرض ہے کہ میں، صحیح یا غلط، مذہب اسلام کا دفاع کروں اور لوگوں کے سامنے اسلام کا اصل رُخ تاباں لے آؤں۔ میرا ضمیر مجھ سے کہتا ہے کہ اگر میں ایسا نہ کروں تو میں خدا کے سامنے گناہ گار ہوں گا۔''

تاہم یہاں سے آگے محمد عبدہ اور سید احمد خاں مختلف راستوں پر چل دیتے ہیں۔ محمد عبدہ (۱۲۶۱۔۱۳۲۳ھ/ ۱۸۴۵۔۱۹۰۵ء) جو روایتی خطوط پر ایک تربیت یافتہ عالم الٰہیات تھے اور جنہیں یقین تھا کہ سائنس اور مذہب اسلام باہم متضاد نہیں ہو سکتے، یہ دلیل لاتے ہیں کہ ایمان اور سائنسی عقل مختلف سطحوں پر کام کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ ان کا منصب اسلام کے بنیادی عقائد کو ایسی صورت میں پیش کرنا ہے جو ایک جدید ذہن کے لیے قابل قبول

ہوگی، نیز ایک طرف وہ ان کی مزید اصلاح کے لیے ساز گار ہوگی اور دوسری طرف انہیں جدید علم کے حصول پر آمادہ کرے گی۔ بلکہ وہ اسلام کو عملاً پیش کرتے ہوئے اور آگے بڑھتے ہیں اور اس بات پر زور دیتے ہیں کہ صرف یہی نہیں کہ اسلام عقل کے غیر موافق نہیں ہے، بلکہ وہ واحد مذہب ہے جو مذہبی بنیادوں پر انسان کو دعوت دیتا ہے کہ اپنی عقل استعمال کرے اور مظاہر قدرت کی تحقیق کرے۔ اس سلسلے میں وہ قرآن کی ان متعدد آیات کا حوالہ دیتے ہیں جو انسان کو ذہانت سے سوچنے اور فطرت کا خدا کی نشانی کے طور پر مطالعہ کرنے کا حکم دیتی ہیں۔
اس طرح اگرچہ محمد عبدہ نے اسلام کی تعبیر نو کرتے ہوئے اپنی تحریروں کے اندر روایتی اسلامی نظریات میں کسی قسم کے نئے خیالات نہ داخل کیے، پھر بھی ان کا مقام قبل از جدید مصلحین کے مقابلے میں دو اہم نکات پر ایک پیش رفت ہے۔ پہلا ان کا اسلام میں عقل کے کردار پر زور اور تاکید، یعنی یہ خیال کہ اگرچہ ایمان اور عقل دو مختلف دائروں میں کام کرتے ہیں، وہ صرف یہی نہیں کہ ایک دوسرے سے متصادم نہ ہوں، بلکہ مثبت طور پر انسانی ترقی میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کریں اور دوسرا۔ جو ان کے لیے بنیادی اہمیت کا لگتا ہے۔ اسلام کے بنیادی نظریات کو اس طرح نئے سرے سے بیان کرنا ہے کہ نئے افکار کی تاثیر اور عام طور پر نئے علم کے حصول کا دروازہ کھل جائے۔ اس تعلیم کو جس چیز نے امتیاز بخشا اور اسے ہر دلعزیز بنایا وہ یہ تھی کہ یہ ایک ایسے انسان کی طرف سے آئی تھی جو روایتی انداز سے ایک بڑا مذہبی عالم تھا، اور ان معنوں میں تھی جو علماء کے لیے بھی قابل فہم تھے۔ یہ ماضی کے ساتھ تسلسل قائم رکھتے ہوئے ترقی کے امکانات پیش کرتی تھی۔

سید احمد خاں (۱۲۳۲۔۱۳۱۶ھ/۱۸۱۷۔۱۸۹۷ء) اگرچہ ان کی یہ رائے کہ اسلام کی صحیح تعلیم عقل کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے محمد عبدہ کی رائے سے اتفاق کرتی ہے، انہوں نے اس موقف پر اکتفا نہ کیا۔ انہوں نے صریحی طور پر محمد عبدہ کے اس موقف کو کسی فارمولے میں نہ ڈھالا اور اندرونی طور پر اسے رد کیا، کہ عقل اور ایمان، اگرچہ یہ اسلام میں ایک دوسرے سے تعاون کرتے ہیں، تاہم ان کے مختلف کردار ہیں اور عمل کی جداگانہ سطحیں ہیں۔ انیسویں صدی کی پوری عقلیت پسندی اور نیچرل فلسفے سے بہت زیادہ متاثر ہو کر (وہ ۱۸۲۷ء سے ۱۸۷۱ء تک انگلستان میں رہے تھے) انہوں نے ایک ایسی چیز وضع کی جسے انہوں نے مذہب کے نظاموں کے مواد کو جانچنے کے لیے "نیچر کے ساتھ مطابقت" کی کسوٹی کا نام دیا، اور اس نتیجے پر پہنچے کہ اسلام اس اصول پر افضلیت کے ساتھ اپنے آپ کو برحق ثابت کرتا ہے۔ اس

طرح عقل ان کے خیال میں برتر معیار تھی۔ اسلام کے مثبت مواد کو غور کے لیے پیش کرتے ہوئے سید احمد خاں نے جدید سائنٹیفک نظریہ کائنات کو اسلامی عقائد کے ساتھ ضم کرنے کی کوشش کرتے ہوئے اپنی یادداشت تازہ کی اور اسلام کی راسخ العقیدہ تعبیر پر اعتماد نہیں کیا (جیسا کہ محمد عبدہ نے کیا تھا) بلکہ وسطی زمانوں کے مسلم فلاسفہ کے بنیادی نظریات کا جا آسرا لیا۔ چنانچہ نیچر اور نیچرل قوانین کی خود ارادیت کا اثبات کرنے کے لیے انہوں نے نہ صرف معجزات کا عقیدہ رد کر دیا، بلکہ مسلم فلاسفہ کے نظریہ صدور کا احیاء کیا اور انہی کے انداز میں خدا کو "علتِ اولیٰ" قرار دیا۔ چونکہ سید احمد خاں کا نقطہ آغاز مغربی عقلیت پسندی کی ایک صورت ہے، اس کا نتیجہ اسلام کی ایک ذاتی تعبیر ہے، بجائے اس کو از سر نو بیان کرنے کے، عقائد کے ایک معلوم مجموعے کو اسلام میں ضم کرنے کی ایک کوشش بجائے، اس کی دوبارہ تشکیل کے۔ کم و بیش قرون وسطی کے مسلم فلاسفہ کے نمونے پر!

تاہم اس طرح کی انفرادی تعبیروں کی قدر نہیں گھٹانی چاہیے۔ وہ نہ صرف ذاتی ایمان کا بیان اور آزاد خیالی کے اصولوں کا اظہار ہوتی ہیں۔ بلکہ انجام کار ایمان کی تشکیل جدید کے لیے خیالات کا خمیر اور کھاد مہیا کرتی ہیں۔ اور اس عمل میں وہ ضروری مرحلے ہوتی ہیں۔ پھر یہ بات بھی نوٹ کرنے کی ہے کہ شیخ محمد عبدہ اور سید احمد خاں کے طریقہ ہائے کار میں بنیادی اختلاف ہونے کے باوجود مذہبی سطح پر وہ جو اصل سفارشات کرتے ہیں، جہاں امت کی عملی زندگی اور اس کے رویوں کا سوال آتا ہے، تو ان سفارشات میں بہت قریبی تعلق پایا جاتا ہے۔ اس کی مثال وسطی زمانوں کے عقیدہ معجزات کے ساتھ ان کا رویہ ہے۔ دونوں جدیدیت پسند امت کو ان برائیوں سے بچانا چاہتے ہیں جو مروج تصوف کے معجزات اور دوسرے اعمال کو رواج دینے والے عقائد سے پیدا ہوتی ہیں۔ لیکن جہاں سید احمد خاں عقلی طور پر معجزات کے امکان کو اصولاً رد کرتے ہیں شیخ محمد عبدہ پیغمبرؐ کے روایتی تصور میں کوئی خلل نہ ڈالتے ہوئے اور معجزات کے نظری امکان کو تسلیم کرتے ہوئے اعلان کرتے ہیں کہ کسی غیر نبی کا کوئی معلوم اور مخصوص معجزاتی دعوی جب بھی سامنے آئے تو مذہبی بے خوفی کے ساتھ اس کا انکار کر دیا جائے۔ وہ صوفی بزرگان کے خود ایما (auto suggestive) اعمال کی بھی مذمت کرتے ہیں جو عام مذہب کے لیے نحوست ہیں۔

اس نئی صورت حال میں ایک بہت اہم فینامنا حدیث کے بارے میں نیا رویہ ہے، جس کے پھیلاؤ کے ضروری خدوخال ہم نے باب ۳ میں بیان کیے۔ حدیث، خاص طور پر

اپنے قانونی پہلو میں، لیکن جزوی طور پر اپنے اخلاقی اور معاشرتی پہلو میں بھی، اپنے اندر اسلام کی قرونِ وسطیٰ کی صورت لیے ہوئے ہے۔ محسوس کیا گیا کہ اس مواد کا بہت سا حصہ اسلام میں افکار کے ڈھانچے کو جدید بنانے کے کام میں گراں بار ثابت ہوگا، جب تک کہ اسے خالصتاً تاریخی اعتبار سے نہ سمجھا جائے اور اس کی نئی تعبیر نہ کی جائے۔ دراصل یہ کام مسلم تجدید پسندی نے اب تک ہاتھ میں نہیں لیا، باوجود اس کے کہ اسلامی فکر کے ڈھانچے کی کسی بھی تعمیرِ نو کے لیے یہ بنیادی اہمیت کا ہے، حتیٰ کہ حدیث کے مسئلے سے بھی ابھی تک ذہانت کے ساتھ نہیں نمٹا گیا۔ مسلمانوں کے لیے اس مسئلے کا سامنے سے مقابلہ کرنا، حتیٰ کہ اس کی واضح طریقے سے تشکیل کرنا جس چیز نے مشکل بنا دیا ہے وہ حدیث کے مجموعے کی اہمیت ہی ہے، اور پھر یہ خوف کہ اس کو اپنی جگہ سے ہلانے سے کہیں اسلام کی بطور عقیدہ وعمل کے ایک نظام کے، بنیادیں ہی نہ ہل جائیں۔ اس مسئلے پر پھر محمد عبدہ اور سید احمد خاں کے موقف ان کے رویوں کی بہت عمدہ مثال سامنے لاتے ہیں۔ موخرالذکر نے اپنی جدیدیت پسندی کے ابتدائی مرحلے میں، اس بات پر زور دیا کہ صحیح حدیث اور غیر صحیح حدیث میں فرق کیا جائے، جیسا کہ جدیدیت پسندی سے قبل کے مصلحین کا ذہنی رجحان تھا۔ لیکن اپنے خیالات کی نشوونما کے دوسرے مرحلے میں، انہوں نے اپنے جدیدیت پسند ساتھی چراغ علی کی طرح پوری حدیث ہی کو رد کر دیا۔ اس چیز نے برصغیر ہندوستان میں ایک مستقل میراث چھوڑی ہے جہاں ایک گروہ ایسا سامنے آیا ہے جو اپنے آپ کو اہل قرآن کہتے ہیں اور جو حدیث کو رد کرتے ہیں، لیکن حدیث کی تاریخی نشوونما یا اپنے موقف کے مضمرات کے بارے میں وہ صحیح فہم کا بہت ہی کم مظاہرہ کرتے ہیں۔ دوسری طرف محمد عبدہ بھی عملاً وہی نتائج پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ یعنی جدید بنانے کے عمل میں حدیث کی ظاہری رکاوٹوں کو دور کرنا۔ یہ تجویز دے کر کہ صرف وہی حدیثیں قبول کی جائیں جن پر کہ مسلمانوں کا عالمگیر اتفاق ہو چکا ہے، اور اس سے بھی زیادہ اہم یہ کہ کوئی بھی حدیث ہو جس کے بارے میں انسان سمجھتا ہے کہ یہ پیغمبر سے صحیح طور پر صادر نہیں ہوئی، اسے انسان خاطر جمعی کے ساتھ رد کر سکتا ہے۔

ان عقلی ترقیوں کے نتیجے میں ایک نئی تجدید پسند تجویز سامنے آئی کہ اسلام ایک ترقی پسند تہذیب پیدا کرتا ہے اور دراصل زمانہ قدیم کے بطن سے جدید دور کو راہ دینے کا وسیلہ رہا ہے۔ یہ عقیدہ درحقیقت اس موقف میں پوشیدہ ہے کہ اسلام عقلی ہے۔ محمد عبدہ نے پہلے ہی یہ ثابت کرنے کے لیے ایک کتاب لکھی تھی کہ اسلام ایک ترقی پسند تہذیب لایا تھا۔ جبکہ

مسیحیت نے کم از کم چرچ کے سرکاری متولیوں کے ہاتھوں میں عقل اور تہذیب کی مخالفت کی تھی۔ لیکن اس نکتے کو ممتاز ہندوستانی قانون دان سید امیر علی (۱۹۳۸ء) نے اور زیادہ عام کیا اور اس کے حق میں اپنی کتاب The spirit of Islam میں مضبوط دلائل دیے۔ امیر علی نے A Short History of Saracens بھی لکھی۔ امیر علی کے اساسی موقف کا خلاصہ یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ اسلام کو اگر ٹھیک طرح سمجھا جائے تو وہ بعض اخلاقی اور معاشرتی قدریں دلوں میں بٹھاتا ہے، جن کی قرآن اور پیغمبرؐ کے ہاتھوں تشکیل اور جن کی تجسیم سے ہی اسلام کے بنیادی ادارے بنتے ہیں۔ جب ایک طرف پہلی صدی ہجری (ساتویں صدی عیسوی) کے عرب کی معاصر صورت حال پر غور کرتے ہیں تو دوسری طرف جدیدیت کی طرف ایک بنیادی اور مغالطے سے بالاتر رجحان ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن اسلام کے قرونِ وسطیٰ کے شارح ان کا صحیح مدعا اور معنی نہ سمجھ سکے، اس لیے اس پر ایک ناموافق ڈھانچے کا بوجھ لاد دیا۔ ہم امیر علی کے معاشرتی آزاد خیال نظریوں پر آگے بات کریں گے۔ یہاں ہم ان کے استدلال کا عام رجحان نوٹ کرتے ہیں۔ یعنی اسلام بطور ایک مہذب بنانے والی قوت کے! اسلام کی مخصوص مذہبی روایات، جیسا کہ روزانہ پانچ نمازوں، کی امیر علی جسمانی اتحاد اور معاشرتی یک جہتی کے معنوں میں وضاحت کرتے ہیں۔ تاہم وہ زیادہ مضبوط بنیادوں پر کھڑے ہوتے ہیں جب وہ روزہ رکھنے کو ضبطِ نفس کا ایک طریقہ بتلاتے ہیں، جو اقتصادی انصاف کے لیے بھی سازگار ہو سکتا ہے۔

اسلام کی تاریخی اور تہذیبی اہمیت سے ذہنی طور پر مصروف رہنے کا کوئی شک نہیں تین طرفہ محرک ہو سکتا ہے یہ جزوی طور پر مغرب کے خلاف متنازعہ مقاصد کے لیے استعمال ہوتا ہے اور کسی حد تک ایک معذرت خواہانہ تدبیر کے طور پر مغرب کے طاقتور اور پھیلتے ہوئے کلچر کے مقابلے میں مسلم کی خود اعتمادی کو تقویت پہنچانے کے لیے۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ پوری کہانی نہیں ہے، اس لیے کہ بنیادی طور پر محرک اصلاحی مقصد لیے ہوئے ہوتا ہے۔ اس کا مقصد ایک مسلم کو اس بات کا حوصلہ دلانا ہوتا ہے کہ وہ جدید مغرب کی تعقل پسندی اور انسان دوستی کو خود اسلامی تہذیب کے اوج کی ایک صحیح توسیع بلکہ دراصل اسلام کے سچے پیغام کے طور پر قبول کرے۔ یہ دلیل کہ جدید مغربی فکر اسلام کے قرونِ وسطیٰ کی شان دار عقلی ثقافت کی جانشین ہے، جو مغرب میں اٹلی اور سپین کے واسطے سے پھیلی تھی، اسے سر محمد اقبال (۱۸۷۶۔۱۹۳۸ء) نے خاص طور پر اپنی کتاب Reconstruction of Religious Throught in Islam میں بہت اونچی فلسفیانہ سطح پر بیان کیا ہے۔ چنانچہ اس سطح پر یہ

دلیل قرآن اور اسلامی تعلیم کی بنیاد پر عقلیت پسندی کو اس سے پہلے جو اپیل کی گئی اسے مزید تقویت دیتی ہے، جس کے لیے وہ ایک مسلم سے یہ تقاضا کرتی ہے کہ وہ جدید عقلیت پسندی کے ثمرات کو قبول بھی کرے اور انہیں مزید ترقی بھی دے۔

لیکن تاریخ میں اسلام نے عقلیت پسندی اور مہذب بنانے کا جو کام کیا اور انسانی ترقی میں اس کا جو کردار رہا، اس کے بارے میں جو تجدید پسندانہ دعویٰ کیا جاتا ہے، اس کی ایک اور مختلف بعد ہے۔ یہ مسلمانوں کے اس دعوے کے ساتھ جڑی ہوئی ہے اور اسے زیادہ مضبوط کرتی ہے، کہ پیغمبر کے طور پر رسول اکرم کا مشن بالکل آخری تھا۔ یہ دلیل جو اس کی پہلی صورت میں محمد عبدہ نے دی تھی، بعد میں سر محمد اقبال نے فلسفیانہ انداز میں دی۔ دلیل اس طرح دی جاتی ہے کہ یہ حقیقت کہ قرآن آخری وحی ہے، اور محمدؐ آخری نبی ہیں، انسانیت کے ارتقا کے لیے بہت بامعنی چیز ہے، ان معنوں میں کہ انسانیت بلوغ کی ایسی حالت کو پہنچ چکی ہے جہاں اسے بنی بنائی وحی کی مدد کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ یہ اپنی اخلاقی اور عقلیتی نجات اور مقدر خود سوچ سکتی ہے۔ پھر اس صورت حال میں انسان کی عقلی اور سائنٹیفک صلاحیتوں کو خود آگاہ بنا کر اسلام نے ایک فیصلہ کن رول ادا کیا۔ قرآنی وحی کو چھوڑ کر، دیکھنے میں آتا ہے کہ اصل تاریخ میں وہی عمل واقع ہوا ہے: عقلی اور سائنٹیفک دونوں میدانوں میں اسلام کی تہذیب قدیم زمانے کے اسرار فروشی کے ماحول کو گھما کر جدیدیت کی سائنٹیفک اور سنجیدہ روح کی طرف لے آئی اور اس جدید دور میں داخل کر دیا۔ یہ دعویٰ، جب انہی الفاظ میں کیا جائے تو اپنے اندر سچ کا کافی عنصر رکھتا ہے جسے انسانی تہذیب کے ایک غیر متعصب اور دیانتدار مورخ کو ضرور پہچاننا چاہیے۔ لیکن خاص معنوں میں اس دعوے کو تیار کرنا، جس کے لیے ایک صحیح قسم کی عالمانہ کوشش اور تاریخ کی ایک سنجیدہ تعبیر درکار ہو گی ابھی تک خود مسلمانوں نے بھی ہاتھ میں نہیں لیا۔ علاوہ ازیں تاریخ کی اس تعبیر کے ساتھ انصاف کرنے کے لیے وحی کی ماہیت کے بارے میں ایک نئی رائے بھی ضروری ہو گی۔ لیکن اس معاملے میں مسلم تجدید پسندی اب تک بالکل خاموش رہی ہے۔ ہمیں اگلے باب میں اس مسئلے پر کچھ بات کرنی ہو گی۔

دریں اثنا مسلم معاشرے میں زیادہ پیچیدہ تبدیلیاں واقع ہوتی رہیں۔ شروع کی اسلامی تجدید پسندی نے جدید افکار اور اداروں کو اسلام کی بنیادوں کے ساتھ ضم کرنے کی وکالت کرتے ہوئے، کسی حد تک مغربی افکار اور تعلیم کی وافر درآمد کی حوصلہ افزائی کی، اور کسی

حد تک مغرب کے ان عقلی اثرات کو جو اس وقت موجود تھے اور لازماً آنے والے تھے، برحق ثابت کیا۔ تاہم مغربیت کو اسلامی اقدار میں واقعتاً شامل کرنا ایک طویل عمل تھا، اور یہ شروع کے تجدید پسند اس سے زیادہ کچھ نہ کر سکے کہ انہوں نے تجدید پسندی کے خطوط پر بعد کے ارتقا کے لیے ایک بنیاد مہیا کر دی۔ لیکن یہ عمل آگے کون لے جائے؟ علماء، اسلامی عقیدے اور عمل کے قدامت پسند نگران نہ صرف یہ کام کرنے کے قابل نہیں تھے، اس لیے کہ ان کی تعلیم روایتی حدود میں بندھی ہوئی تھی، بلکہ اسی کی وجہ سے وہ مسئلے کو سمجھ بھی نہیں سکتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ تجدید پسندی جہاں تک یہ موجود تھی آزاد تعلیم سے بہرہ ور غیر پیشہ ور مسلمانوں کا کام رہا ہے۔ لیکن ایک بے ہنر تجدید پسند، اگرچہ روایت پسندی اور مغربیت (یعنی مسلم سوسائٹی میں مغربی رجحانات کے سیلاب) کے درمیان نفسیاتی اور اخلاقی توازن قائم رکھنے میں اس کی خدمات ناقابل انکار رہی ہیں، صرف اپنے بارے میں بات کر سکتا تھا، اور اسلامی حلقوں سے اس کے معتبر ہونے کی تصدیق چونکہ ہمیشہ کسی قدر مشتبہ رہی ہے، وہ ایک نئے اسلامی علم کلام کی بنیاد نہیں رکھ سکتا تھا۔ جزوی طور پر البتہ ایک آزادانہ صورت حال میں ہر تعبیر کنندہ اصلاً اپنی ہی بات کرتا ہے۔ لیکن اس صورت حال کے بارے میں یہ پوری کہانی نہیں ہے۔ جس چیز کی بنیادی طور پر ضرورت تھی وہ ایک بجائے خود مکمل تعلیمی پروگرام تھا۔ لیکن بعینہ اسی طرح کا تعلیمی پروگرام ہے جو پروان نہیں چڑھ سکا اور نہ بارآور ہو سکا ہے جس کی طرف ہم آگے اشارہ کریں گے۔

نتیجہ یہ ہوا کہ تحریک جو ابتدائی تجدید پسند محرک سے متاثر ہوئی تھی وہ تبدیلی حالات کی دو مختلف صورتوں میں بٹ گئی۔ جو دو مختلف سمتوں میں حرکت کرنے لگیں۔ ایک تقریباً خالص مغربیت کی سمت میں اور دوسری بنیاد پرستی یا جسے احیاء پسندی کہتے ہیں، کی طرف کھنچی چلی گئی۔ بیسویں صدی کے تقریباً دوسرے عشرے سے آگے کی طرف اسلامی معاشرے کے روحانی اور عقلی ارتقا کی تاریخ ان دو رجحانات کے درمیان تناؤ کی تاریخ ہے۔ اس کہانی میں احیاء پسندی کو مغربیت زدہ لوگوں پر ایک نمایاں فوقیت حاصل رہی ہے۔ اتنی کہ تجدید پسند (یعنی وہ لوگ جنہوں نے ایک واضح اور شعوری کوشش اس امر کی لیے کی ہے کہ اسلامی اقدار اور اصولوں کی جدید فکر کے مطابق دوبارہ تشکیل کی جائے، یا جدید فکر اور اداروں کو اسلام کے ساتھ ضم کیا جائے) ثابت قدمی سے بنیاد پرستی کی طرف گھسٹتے چلے گئے ہیں، اور بہت سی اہم مثالوں میں، جیسا کہ سر محمد اقبال، اس سے الگ پہچانے جانے کے قابل نہیں رہے۔ یا شاید وہ

اتنے اہم اس لیے بن گئے ہیں کہ اس طرح ان کے قدم احیاء پسندی کی طرف اٹھے ہیں۔

بنیاد پرستی کو جو طاقت حاصل ہے اس کی کئی وجوہات ہیں۔ اول یہ کہ بنیاد پرست تجدید پسندی سے قبل کی اصلاحی تحریکوں کے براہ راست جانشین کے طور پر ایک ایسی روایت میں موجود ہے جو اسلام کے اندر سے اچانک نمودار ہوئی ہے اور اس کے لیے مقامی ہے۔ بنیاد پرستی جب بارھویں اور تیرھویں صدی ہجری (اٹھارویں اور انیسویں صدی عیسوی) کے دوران مسلم دنیا میں ایک عمومی فینامنا کے طور پر سامنے آئی، تو یہ ایک جدت دکھائی دیتی تھی جس کا قدامت پسندوں نے مقابلہ کیا۔ لیکن بیسویں صدی میں جبکہ معاشرے کو وسیع پیمانے پر مغرب زدگی کا سامنا ہے، یہ اچھی روایت بن گئی ہے اور اس کا تطہیری پروگرام ابھی تک اپنے اندر کشش رکھتا ہے۔ پھر قدامت پسند علماء کے مقابلے میں، یہ فعالیت پسند اور زوردار ہے، اور اس لیے ترقی پسند بھی دکھائی دیتی ہے۔

دوسرے یہ کہ امت کے اتحاد کو جو شدید خطرات باہر سے تھے اور اس کے اندر جو تحلیل ہونے کا خطرہ تھا، ان دونوں نے مل کر پیوستگی اور ایک متحد موقف کی ضرورت کا احساس دلایا، فوری حاجت کے ایک ایسے شعور کے ساتھ جس کا امت کی تاریخ میں کبھی تجربہ نہ کیا گیا، سوائے مدینے میں اس کے مرحلہ آغاز میں جبکہ اہل مکہ کے ساتھ وہ ایک مہلک کشمکش میں مبتلا تھی۔ اس طرح کے بحرانوں میں یہ ہمیشہ بنیاد پرستی ہی کی کوئی نہ کوئی صورت ہوتی ہے (جو قدامت پرست نرم خوئی اور پیش قدم حریت پسندی کی بے قابو مبہمات دونوں کے خلاف لڑ سکتی ہے) جو حالات کی باگ سنبھال لیتی ہے۔ عقیدے کی توضیح اور تشکیل کے بجائے خود عقیدہ اور غیر مسلم فکری مواد کے بجائے وجدانی یقین وقت کی اہم ضرورت قرار پاتی ہے۔

تیسرے یہ کہ بنیاد پرستی کی قوت خود مغرب زدگی کی محض کمزوری تھی۔ مغرب زدگی یعنی مغربی جدیدیت کو غیر مغربی معاشروں میں رائج کرنا، مخصوص طرح کے جدید میدانوں میں کوئی اونچی سطح کے فوری نتائج پیدا نہیں کر سکتی تھی اور نہ اس نے کیے، اس لیے کہ یہ چیز نئے حالات سے مانوس ہونے اور نشوونما کا تقاضا کرتی تھی۔ مغرب زدہ طبقے اپنے میدان میں روایت پسندوں کی اپنی ثقافت اور تعلیم کے میدان میں پختگی کا مقابلہ اس وجہ سے نہیں کر سکتے تھے کہ اس کے لیے ان کے پاس کافی وقت نہیں تھا۔ لیکن کافی وقت کا نہ ہونا پوری کہانی نہیں ہے۔ مغرب زدگی کے ساتھ بنیادی مصیبت یہ تھی کہ اس میں خود اعتمادی اور اخلاق کی کمی تھی اور یہی دونوں چیزیں اسے قوت بہم پہنچا سکتی تھیں۔ صرف موثر تجدید پسندی کی کوئی صورت

اسے مطلوبہ خود اعتمادی اور اخلاق سے سرفراز کر سکتی تھی، اور نئی زمین میں اس کی جڑ لگا سکتی تھی۔ یہ موثر تجدید پسندی اس مغربیت سے قائم نہ ہو سکی۔ جس کی وجوہات ہم آگے جدید معاشرتی فکر پر بات کرتے ہوئے بتائیں گے۔

لیکن مغربیت کی اصل طاقت اس ٹھوس حقیقت میں تھی کہ جدید سائنس اور تکنیک کی اجتماعی سطح پر بہت کشش تھی اور حریت پسندی، آزادی، پہل کرنے کی صلاحیت اور سازگار صورت حال کی انفرادی سطح پر بڑی جاذبیت تھی، یہ جدید تاریخ کا ایک قدرتی عمل ہے، جو اپنے آپ کو خود اپنا جواز ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ جسے اپنے باہر نہ کسی کا جواز تلاش کرنے کی ضرورت ہے اور نہ وہ کرتا ہے۔ اپنے قریبی معنوی باپ، قرونِ وسطیٰ کی یورپی تہذیب، سے شدید قسم کے روحانی انقطاع سے پیدا ہونے والی مغربی آزاد خیالی خود اپنے لیے ایک قانون ہے، اس لیے وہ کسی روحانی نظام یا اخلاقی اندازِ فکر کے ساتھ کوئی گفت و شنید نہیں کرنا چاہتی۔ اشتراکیت اپنی کلاسیکی تعریف میں اس مغربی تجدید پسندی کے مطلق اور غیر مصالحانہ کردار کی صرف ایک باضابطہ اور انتہا پسند راسخ الاعتقاد صورت ہے۔ اس لیے جدید مغربیت خالص لادینیت ہے۔ مغرب میں مسیحیت نے مسلسل اس جدیدیت کے قریب آنے کی کوشش کی ہے، مختلف سطحوں پر، مختلف نقطہ ہائے نظر سے اور کامیابی کے مختلف درجات کے ساتھ، جس سے امتزاج کی کچھ صورتیں پیدا ہوں یا کم از کم توازن اور اعتدال حاصل ہو سکے۔ لیکن مسلم معاشروں میں، ابتدائی تجدید پسندی کی لہر کے بعد تحریک دو مختلف سمتوں میں بٹ گئی۔ شرق اوسط میں محمد عبدہ کی کارگزاری کا اتباع کیا گیا، جو ایک طرف تقریباً خالص مغربی عقلیتی تبدیلیوں نے کیا، اور دوسری طرف سلفی تحریک نے کیا جو محمد عبدہ کے شاگرد شام کے رشید رضا (۱۸۶۵ا۔۱۹۳۵ء) کی قیادت میں باقاعدہ بنیاد پرستی کی ایک ایسی قسم کی طرف بڑھی، جو وہابیت کے ساتھ، یہ بات تسلیم کرتے ہوئے قریبی مماثلت رکھتی تھی۔ صحیح قسم کی تجدید پسندی نے جو خلا چھوڑا تھا، اس کو ایسے لوگوں کی نیم مصلحانہ اور نیم معذرت خواہانہ کارگزاری نے پر کیا، جن میں سب سے بڑے مصر کے فرید وجدی (م ۱۹۵۴) تھے۔ ہندوستان میں ایک بار سرسید احمد خاں نے اپنے قدامت پسند نقادوں کے دباؤ کے آگے جھکتے ہوئے علی گڑھ کالج میں جو انہوں نے ایک موثر ترقی پسندانہ تجدید پسندی یعنی مغربیت اور اصلاحی اقدار کے امتزاج کو فروغ دینے کے لیے قائم کیا تھا، اس میں الٰہیات اور مذہب کی تعلیم قدامت پسند علماء کے سپرد کر دی۔ اس دستبرداری کا نتیجہ خالص مغربیت کا پھیلاؤ تھا۔ اس چیز نے دوطرفہ

ردعمل پیدا کیا: ایک معذرت خواہوں کی صورت میں اور دوسرے احیاء پسندی کی نئی سرگرمی کی صورت میں جو "اسلام کی طرف واپسی" کا ایک جذباتی نعرہ تھا۔

مغربیت پسند طبقہ اپنا موقف ذہانت کے ساتھ تشکیل نہیں دے سکا۔ ان میں سے بہت تو اندر سے لادینیت کے ماننے والے ہیں۔ لیکن اپنا نقطہ نظر کسی قابل لحاظ صورت میں واضح نہیں کر سکے۔ خاص طور پر برصغیر ہندوستان میں ان کی عقلی کارکردگی بالکل معمولی ہے۔ مصر میں کچھ کوششیں علی عبدالرازق (۱۸۸۸ء) اور طٰہٰ حسین (۱۸۹۱ء) نے کی ہیں۔ ہم اول الذکر کے نظریات پر آگے بات کریں گے، کیونکہ انہوں نے نہ صرف عام عقلی مسائل پر اظہار خیال کیا بلکہ ریاست کے ایک لادینی نظریے کی وکالت کی۔ لیکن ایک دانشور مغربیت پسند، جب وہ اندر سے غیر مذہبی بھی ہو، ایک لازمی امر کے طور پر ایک ایسے تجدید پسند کا جامہ پہن لیتا ہے جس کے ہاں اسلام کے لیے ایک جذباتی کشش ہوتی ہے چاہے وہ اصلی ہو، یا اس لیے ہو کہ لوگ اس کی بات پر کان دھریں۔ یہی وجہ ہے کہ مغربیت پسند گروہ میں لوگوں کی اس طرح شناخت کرنا کہ وہ لادینی ہیں یا تجدید پسند، بے حد مشکل ہے۔ یہ اس بات کی اصل وجہ بھی ہے کہ اس گروہ نے اپنے موقف کا جو بھی اظہار کیا ہے، وہ زیادہ موثر نہیں رہا اور صرف ترکی ہی ایسا ملک ہے جس میں لادینی مغربیت پسندی کامیاب ہوئی ہے یا زیادہ صحیح یہ کہ وہ عائد کی گئی ہے۔ اس لیے کہ یہ فوجی سیاسی قوت ہی تھی جس کے ذریعے لادینیت کا پروگرام نافذ کیا گیا۔ اور یہی وجہ ہے کہ اگرچہ ترکی شہر (بخلاف پورے ملک کے) اس سمت میں سرکاری تعلیمی پالیسیوں کی وجہ سے اثر پذیر ہوئے ہیں۔ تاہم کمال اتاترک کی حکومت کے وقت سے ترک دانشوروں کی طرف سے لادینیت کا کوئی بامعنی عقلی اظہار نہیں ہو پایا۔

دوسری طرف مغربیت پسندی کے خلاف جو ردعمل ہوئے، چاہے انہوں نے بنیاد پرستی کی صورت اختیار کی ہو یا احیا پسندی (revivalism) کی، ان کے نتیجے میں خاص گروہ یا مذہبی جماعتیں بن گئی ہیں، جن میں سے کچھ فعالیت پسند ہیں اور کچھ عقلیت پسند! انہوں نے اکثر زوردار طریقے سے اپنا مافی الضمیر بیان کیا ہے اور رسالوں اور طرح طرح کے پمفلٹوں اور کتابوں کے ذریعے اپنے نظریات کا اظہار کیا ہے۔ مصر کی سلفی تحریک نے اپنے رسالے "المنار" کے ذریعے اپنے نظریات کو مصر کی حدود سے بہت دور تک پھیلایا ہے اور مسلم رائے پر انڈونیشیا جیسے دور افتادہ ملک تک میں بھی اپنا اثر ڈالا ہے۔ اگرچہ مسلم سوسائٹی میں اس کا اصرار معاشرتی اور قانونی اصلاح پر تھا، تاہم اس کا مزاج آہستہ آہستہ بنیاد پرستی اور عقلیت

پسندی کی مخالفت پر مائل ہوتا چلا گیا۔ اس کی وراثت کے براہ راست جانشین اخوان المسلمون تھے، جو خالصتہً ایک فعالیت پسند تحریک تھی، جو کچھ حد تک اصلاح پسند تھی اور کچھ حد تک احیا پسند، جس کا مقصد سیاسی قوت کا حصول تھا، تا کہ وہ اس کے بل پر اپنا اصلاحی پروگرام روبہ عمل لا سکے، لیکن یہ تحریک مصر میں ۱۹۶۵ء سے دبا دی گئی ہے۔ برصغیر ہند میں علی گڑھ کی مغربیت پسندی کے خلاف ایک اسی طرح کا ردعمل شروع ہوا جو اکبرالہ آبادی (م ۱۹۲۱) جیسے شعرا کے طفیل عوامی سطح پر بھی مقبول ہوا اور شبلی نعمانی (م ۱۹۱۴ء) اور ابوالکلام آزاد (م ۱۹۵۶ء) جیسے لوگوں کی وجہ سے زیادہ عقلی سطح پر بھی! مغربیت پسندی کے خلاف اپنی مسلسل تنقیدوں کی وجہ سے اگرچہ ان لوگوں نے کوئی موثر دانشور تجدید پسندی نہ پیدا کی، انہوں نے بالآخر جماعت اسلامی نام کی ایک احیا پسند تحریک کے ظہور کے لیے راہ ہموار کر دی۔ جماعت اسلامی اپنے جوش وخروش اور مقصد میں شرق اوسط کی اخوان المسلمون کے بنیادی خدوخال کا اظہار کرتی ہے، لیکن اس کے بخلاف وہ خالصتہً فعالیت پسند نہیں ہے، بلکہ اس نے اپنے معاشرتی، سیاسی پروگرام کے لیے ایک نظری بنیاد بھی قائم کر لی ہے، جس پر ہم آگے بات کریں گے۔

لیکن ہندوستانی اسلام میں مغربیت پسندی اور اسلامی بنیاد پرستی کے درمیان تناؤ نے ایک غیر معمولی شخصیت پیدا کی ہے، سر محمد اقبال کی، جو نئے زمانے میں سب سے سنجیدہ مسلم فلسفیانہ مفکر ہیں۔ اقبال (۱۸۷۶۔۱۹۳۸ء) اپنے فلسفہ کے مواد سے قطع نظر، اپنے ذہنی کروفر اور بنیادی روحانی اور عقلی کردار میں ایک امتزاج پیدا کرنے والی شخصیت ہیں۔ ایک سنجیدہ دانشور اور ایک صحیح معنوں میں سوچنے سمجھنے والا ذہن! انہوں نے دانشوریت اور عقل کو کھوکھلا اور بے فائدہ سمجھ کر ان کی مذمت کی اور واحد رہنما کے طور پر ایمان پر زور دیا۔ وہ کہتے ہیں:

یقیں مثلِ خلیل آتش نشینی　　یقیں اللہ مستی، خود گزینی
سن اے تہذیبِ حاضر کے گرفتار　　غلامی سے ہے بد تر بے یقینی
(بال جبریل: ص ۳۷۳)

اس طرح اقبال ایمان اور وجدان پر زور دیتے ہیں، بعض اوقات عقل کے مقابلے میں، اور بعض اوقات عقل کو قربان کر کے۔ اس کا دارومدار اس حوالے پر ہے جس میں وہ بول رہے ہوتے ہیں اور ان لوگوں کے طبقے پر ہے جن سے وہ مخاطب ہوتے ہیں۔ وجدان اور

عقل کے درمیان تعلق کے حوالے سے اقبال تین طرح کی حیثیتیں اختیار کرتے ہیں، (ا) یہ کہ عقل اور وجدان الگ الگ سمتوں میں جاتے ہیں۔ (۲) یہ کہ عقل وجدان یا حکمت کے ماتحت ہے، اور ایک طرح سے موخر الذکر ہی کا راستہ دکھاتی ہے اور (۳) یہ کہ ان دونوں کے درمیان ایک نامیاتی تعلق ہے۔ چنانچہ ان میں کوئی بھی دوسرے کے بغیر کام نہیں چلا سکتا۔ مغرب اور مغرب زدہ مسلم کو خطاب کرتے ہوئے وہ عقل کے کردار کو کم سے کم رتبہ دیتے ہیں۔ بلکہ اس کی تحقیر کرتے ہیں، جبکہ وہ اس پر اس وقت زور دیتے ہیں جب وہ قدامت پسند طبقے سے مخاطب ہوتے ہیں جن کے لیے وہ چاہتے ہیں کہ مغربی عقلیت پسندی اور سائنسی طریقہ کار کو وہ پھر سے اپنائیں اور تصرف میں لائیں۔ اس لیے اندرونی طور پر اقبال کے اندر ایک گہری یک جہتی اور مقصد کا احساس ہے اور خالص، غیر مشروط اور بے سمت عقلی فکر کی مذمت کسی حد تک تو مغربی فکر کی تنقید ہے اور بالواسطہ طور پر مغربیت پسندی کی ایک تنقید! یعنی مسلم امت کے اندر مغربی قوم پرستی کے نتائج کو خالصتاً اور علی الاعلان قبول کر لینا۔ اس لیے کہ دوسری طرح انہوں نے درحقیقت مغربی فکر کے لیے ایک مودبانہ اور ہمدردانہ لیکن ساتھ ہی آزادانہ رویہ اختیار کرنے کی سفارش کی۔ لیکن اگر ان کے ـــــ خاص کر ان کی شاعری والے ـــــ ملفوظات کو الگ کر کے دیکھا جائے، تو باہر سے ان کے اندر صریح تضادات دیکھنے میں آتے ہیں۔ انہوں نے یہ بھی نہ کیا کہ اپنے بنیادی ترکیبی (Synthetic) رویے کی تشکیل کرنے اور اپنے ظاہری تضادات کو دور کرنے کے لیے کوئی سنجیدہ نظری کوشش ہی کرتے۔

نتیجہ یہ ہے کہ جہاں تک اقبال کی تعلیم کے ذی اثر ہونے کا تعلق ہے، اور یہ اتنے گہرے اور دور رس انداز میں ذی اثر رہی ہے کہ روحانی طور پر یہ پاکستان کی تخلیق کے پیچھے سب سے بڑی طاقت تھی۔ اس نے اپنا بہت زیادہ وزن دین کے احیا کے پلڑے میں ڈال دیا ہے اور اس کا مفہوم زیادہ تر مخالف عقل سمت میں لیا گیا ہے۔ فعالیت پسندی اور قوتیت (dynamism) کا نظریہ جس کی اقبال نے وکالت کی اتنا زیادہ مقبول ہوا کہ وہ قابل لحاظ ذہنی و عقلی کوشش جس کا کہ یہ نتیجہ تھا، وہ اس پورے عمل میں دم توڑ گئی۔ اس لیے اقبال کی چھوڑی ہوئی فکری میراث پر عمل نہیں کیا جا سکا۔ کچھ اس کی وجہ سے جو انہوں نے کہا ہے اور زیادہ تر اس وجہ سے کہ ان کو غلط سمجھا گیا ہے اور ان کے سیاست باز پیروؤں نے انہیں غلط استعمال بھی کیا ہے۔ ان کی کتاب "Reconstruction of Islamic Thought in Islam" نے دین اسلام کے بارے میں ان کی خالصۃً نجی فکر کا اظہار ہے، اور اس وقت تک

وہ بطور ایک نقطہ آغاز (datumline) کے اپنا وظیفہ ادا نہیں کر سکی جہاں سے ترقی کی نئی نئی صورتیں پیدا ہوتیں۔ اگر اس طرح کی کوئی صحیح قسم کی تبدیلی (development) واقع ہو تو اسلام کی حقیقت کے بارے میں اقبال کی خالص بصیرت کو سائنس کی فلسفیانہ تعبیروں سے، خصوصاً طبعی پہلو کے اس رجحان کو کہ وہ روحانی پہلو کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے، احتیاط کے ساتھ چھڑا کر الگ کرنا ہوگا۔

سیاسی تجدید پسندی

مسلم ممالک کے ساتھ مغرب کے توسیع پسندانہ تصادم کے بالکل آغاز ہی سے، مسلمان مغرب کے خلاف اپنی ابتدائی عسکری اور سیاسی مزاحمت کی ناکامی کے بعد، موثر سیاسی تنظیم نو کے مسئلے میں الجھے رہے ہیں۔ لیکن بالکل اسی طرح جیسے وہ مسائل جن کو پہلے خالصۃً فوجی سمجھا گیا تھا وہ سیاسی اصلاح کی ضرورت سے آگاہ کرنے کا سبب بنے۔ اسی طرح سیاسی تعمیر نو بھی معاشرتی اصلاح اور اقتصادی عمل تجدید کے بغیر ناممکن پائی گئی۔ اور چونکہ معاشرتی اقتصادی تجدد (Modernization) نئی قانون سازی (علاوہ تعلیم) کے بغیر رُو بہ عمل نہیں لایا جا سکتا، جس کا دارومدار پھر سیاسی حاکمیت پر ہوتا ہے۔ اس لیے معاشرتی اور قانونی اصلاحات کے مسائل سیاسی مسائل کے ساتھ اس طرح جڑے ہوئے ہوتے ہیں کہ ان سے الگ نہیں کیے جا سکتے۔ اس پر ان لامتناہی الجھنوں کا اضافہ کر دیجیے جو مغرب کی سیاسی قوتوں نے پیدا کی ہیں، جن کی اپنی انفرادی دلچسپیاں باہم متناقص رقابتوں کی دائمی حالت میں رہیں اور جو دشمنوں کا کام بھی کرتی تھیں (یعنی وہ جو اپنے آپ کو سیاسی اور اقتصادی طور پر مسلط کرنا چاہتی تھیں) اور مسلمانوں کی صلاح کار بھی بنتی تھیں، تو ان ساری باتوں سے یہ تصویر مکمل ہو جاتی ہے۔ مسلم دنیا کی خالص سیاسی تبدیلیاں اس کتاب کی حدود سے باہر ہیں لیکن چونکہ وہ قوم پرستی اور لادینیت کے سوالوں کے ساتھ بہت قریب سے جڑی ہوئی ہیں، ان کا اسلام کی مذہبی تاریخ کے ساتھ ایک گہرا اور راست تعلق ہے۔ پھر یہ کہ جدید ریاست میں حاکمیت کا مقام اور خاص طور پر قانون سازی کا اختیار۔ جو اسلام کی تاریخ میں اسلامی نقطہ نظر سے حکومت کے ہاتھ میں کبھی نہیں رہا۔ اسلام کے لیے بطور ایک معاشرتی فینامنا کے قدرتی اور فطری اہمیت کا ہے۔

سیاسی اصلاح کا پہلا تجدید پسند خیال جمال الدین افغانی نے پیش کیا تھا۔ ان کے

سیاسی فکر میں دو عنصر نمایاں تھے: ایک مسلم دنیا کا اتحاد اور دوسرے عوامیت، مسلم دنیا کے سیاسی اتحاد کا نظریہ، جسے پان اسلامزم کہا جاتا ہے، افغانی کی پرزور رائے میں مسلم ممالک میں بیرونی دخل اندازیوں اور تسلط کے خلاف ایک پختہ بند کا کام کرتا ہے۔ عوامیت کی حامی لہر اس نظریے کے جبلی انصاف کو ذہن میں رکھنے سے اٹھتی ہے اور پھر براہ راست اس حقیقت کے پیش نظر بھی کہ صرف ہردلعزیز آئینی حکومتیں ہی مضبوط ہوسکتی ہیں، اور غیر ملکی قوت اور سازش کے خلاف صحیح معنوں میں ایک ضمانت! افغانی کے اثر کا راست نتیجہ مصر میں عرابی پاشا کی بغاوت اور ایران میں آئینی تحریک کا ظہور تھا۔ لیکن اس کی اپیل کی طاقت عام طور پر ترکی اور ہندوستان میں بھی محسوس کی گئی۔ تاہم مغرب کے خلاف عوامی ارادے کو اپیل کرنے کے جوش میں افغانی نے نہ صرف عالمگیر اسلامی جذبے کو اکسایا بلکہ مختلف ملکوں کے قومی اور مقامی جذبات کو بھی ابھارا۔ اس لیے ان کا حقیقی اثر اتحاد اسلامی اور قوم پرستی دونوں سمتوں میں تھا، جو بعض اوقات ایک دوسرے کے ساتھ متصادم ہوتی تھیں۔ اگرچہ اتحاد عالم اسلامی کی مثالیت ٹھوس صورت میں کامیاب نہیں ہوسکی، تاہم یہ مختلف ملکوں میں متعدد فعال جماعتوں میں جوش عمل پیدا کر رہی ہے اور لوگوں کی امنگوں میں بین طور پر اگرچہ بے ہیئت انداز میں ابھی تک زندہ ہے۔

لیکن اتحاد اسلامی کے اس توانا جذبے کے باوجود قوم پرستی زوردار طریقے سے مسلم دنیا میں نفوذ کر گئی ہے اور بعض مسلم ممالک کے حکومتی مطمح نظر میں اسے ایک خاص تاکید کے ساتھ سرکاری طور پر ایک ٹھوس شکل دی گئی ہے۔ لیکن قوم پرستی کی اصطلاح میں معانی کی مختلف۔ اگرچہ ایک دوسری سے ملی ہوئی۔ پرچھائیاں (shades) ہوتی ہیں، جن میں امتیاز قائم کرنا بہت اہم ہے اگر ہم مسلم صورت حال کے بارے میں کچھ صفائی اور وضاحت چاہتے ہیں۔ اول یہ کہ اس اصطلاح کے لازمی طور پر عمرانیاتی معنی ہیں جن کے مطابق قوم پرستی کی تعریف اس طرح کی جاسکتی ہے کہ یہ بعض مشترک خصوصیات کا جذباتی شعور ہے، جن میں زبان بھی شامل ہے جو کسی گروہ کو باہم چسپیدہ (cohesiveness) ہونے کا احساس دلاتی ہے۔ یہ چسپیدہ ہونے کا احساس شدت کے مختلف درجوں میں ہوسکتا ہے۔ ایک ترک، مصری یا پاکستانی کسان اس معنی میں قوم پرست ہے اور وہ ہمیشہ سے ایسا ہی ہے۔ لیکن ایک ترک ایک مصری اور ایک پاکستانی کسان ایک طاقتور اسلامی جذبے کے ساتھ بندھے ہوئے ہیں۔ اس لیے یہ قوم پرستی کسی وسیع تر وفاداری کے خلاف نہیں ہے، اور ایک غیر مسلم حملہ آور کے

خلاف (جس کا ہم نے موجودہ اور گذشتہ صدی میں اکثر مشاہدہ کیا ہے) یہ دو جذبے ایک غیر معمولی طور پر طاقتور تعاون قائم کر لیتے ہیں۔ تاہم دوسری سطح پر اس پرانے وقتوں کی قوم پرستی کی ایک سیاسی مطمع نظر کے طور پر تشکیل کی جاتی ہے اور اسے ایک قومی ریاست میں بدل دیا جاتا ہے جو حاکمیت کا دعویٰ کرتی ہے اور پوری پوری وفاداری کا تقاضا کرتی ہے۔ یہ بھی سیاسی تصور ہے، جیسا کہ یہ جدید مغرب میں نمو پا کر سامنے آیا ہے، جس کو جب اس کی منطقی انتہاؤں تک لے جایا جائے تو یہ اسلام کے اصولوں کے ساتھ متصادم ہو کے رہتا ہے۔ جب تک اس انتہا پسندانہ قوم پرستی سے اجتناب کیا جائے (اور انتہا پسندانہ قوم پرستی سے اس ضمن میں میری مراد شاونزم نہیں ہے، بلکہ یہ اصول ہے کہ ''ہر دوسری چیز سے اپنی قوم بالا تر ہے'') تو قومی ریاستیں پھر بھی وسیع تر اسلامی مقاصد کے لیے مختلف ریاستوں سے تعلق رکھنے والے باشندوں کو ایک حقیقی اور مثبت تعاون کی اجازت دے سکتی ہیں۔ لیکن شدید قوم پرستی اپنی فطرت کے لحاظ سے لادینیت کا تقاضا کرتی ہے۔ اور لادینیت آ کر اسلام کی جڑوں پر دو طرح سے ضرب لگاتی ہے۔ خارجی طور پر مسلم اُمّہ کے اتحاد کے امکانات کو ختم کر کے اور اندرونی طور پر اسلام کو گرا کر ایک شخصی مسلک اور رواج کی سطح تک لے جا کر ''بطور ایک ایسی چیز کے جو انسان کے دل اور اس کے خدا کے درمیان ہے۔'' جیسا کہ ایک پٹے ہوئے لادینی فقرے میں کہا جاتا ہے۔

مسلم دنیا میں پہلی قسم کی قوم پرستی ہمیشہ سے رہی ہے، بلکہ یہ ایک عالمگیر فینامنا ہے، سوائے اس کے کہ ایک کلچر پوری طرح دوسرے کلچر میں جذب ہو جائے، یا وہ دوسرا کلچر اس کی جگہ لے لے۔ لیکن قوم پرستی کی زیادہ شدید قسم، یعنی جو لادینیت کے ساتھ ملی ہوئی ہوتی ہے (اور اس لیے ایسے تصور پر مبنی ہوتی ہے جیسا کہ نسل) اب تک سرکاری طور پر صرف ترکی میں قائم کی گئی ہے۔ اگرچہ اس کی طاقتور لہریں شرقِ اوسط کی عرب دنیا میں بھی پائی جاتی ہیں۔ ترکی میں قوم پرستوں اور اسلام پسندوں کے درمیان ایک طویل مباحثے کے بعد، قوم پرستی کو بہت سی وجوہات کے سبب سرکاری فتح حاصل ہو گئی۔ جن میں سے سب سے قریبی اور اہم یہ تھی کہ پہلی جنگ عظیم کے دوران میں عربوں نے ترکوں کے خلاف بغاوت کر دی تھی اور سب سے بڑھ کر خود کمال اتاترک کی شخصیت تھی۔ ترکی قوم پرستی کے سب سے اہم اور تعقلی معمار ضیا گوکلپ (م ۱۹۲۴ء) بنیادی طور پر ایک ماہر عمرانیات تھے، نہ کہ ایک سیاسی مفکر۔ تاہم مذہب اور ریاست کے تعلق کے بارے میں ان کے بیانات سے ظاہر ہے کہ وہ لادینیت کے

وکیل نہیں تھے۔ وہ اصل میں روایت پرستی اور خالص لادینیت کو کھلم کھلا رد کرتے ہیں، بلکہ اس ثنویاتی رویے پر بھی تنقید کرتے ہیں جو مذہب کو ریاست سے الگ کرنا چاہتا ہے اور ان کے امتزاج کے حق میں پُرزور دلائل دیتے ہیں۔ جو کچھ وہ رد کرتے ہیں وہ وہ چیز ہے جسے وہ حکومت الٰہیہ یا کلیسائیت کہتے ہیں۔ اس لیے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ترکی کی سیاسی لادینیت ان کی پیدا کردہ ہے۔ بطور ایک عالم عمرانیات کے انہوں نے ترکی کلچر کے تین عناصر سے ترکی قوم پرستی کی تعمیر کی کوشش کی: اسلامی تہذیب اور جدید مغربی سائنس۔ جہاں تک معاصر عرب شرق اوسط میں لادینی قوم پرست لہروں کا تعلق ہے، ان میں ایک توانا عامل طاقتور مسیحی اقلیتوں کی موجودگی ہے، جو جدید مغرب سے ذہنی طور پر سب سے پہلے متاثر ہوئی تھیں اور جن کے لیے لادینیت کی طرف بلایا جانا مسلمانوں کے سمندر میں گویا ایک حفاظتی تدبیر ہے۔

تاہم تجدید پسند نے جو کچھ اپنے پیش نظر رکھا تھا وہ خلافت کے ادارے کے تحت (جس پر اتاترک نے ضرب کاری لگائی تھی) مسلم دنیا کا اتحاد نہیں تھا! بلکہ مسلم ریاستوں کی ایک مجلس تھی۔ گوکلپ نے لکھا ''اسلام کا ایک صحیح معنوں میں موثر سیاسی اتحاد قائم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ تمام مسلم ممالک پہلے آزاد ہو جائیں۔ کیا اس وقت یہ چیز ممکن ہے؟ اگر آج ممکن نہیں ہے تو انسان کو انتظار کرنا چاہیے۔ دریں اثنا خلیفہ کو چاہیے کہ اپنے گھر (یعنی ترکی) کو نظم و ضبط میں لے آئے اور ایک قابل عمل جدید ریاست کی بنیاد رکھ دے۔'' اس پر تبصرہ کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں ''سردست ہر مسلم قوم کو اپنے آپ میں گہرا اترنا چاہیے۔ یہاں تک کہ سب اتنے مضبوط اور طاقتور ہو جائیں کہ جمہوریتوں کا ایک زندہ خاندان تیار کر سکیں۔ ایک سچا اور زندہ اتحاد اتنا آسان نہیں ہے کہ محض ایک علامتی اقتدار اعلیٰ اسے حاصل کر سکے۔ مجھے ایسا لگتا ہے کہ خدا تعالیٰ آہستہ آہستہ ہمیں اس سچائی سے آگاہ کر رہا ہے کہ اسلام نہ قوم پرستی ہے، نہ سامراجی نظام حکومت ہے، بلکہ قوموں کی ایک مجلس ہے جو مصنوعی سرحدوں اور نسلی امتیازات کو صرف حوالے کی سہولت کے لیے تسلیم کرتی ہے، نہ کہ اس کے ارکان کے معاشرتی افق کو محدود کرنے کے لیے۔'' تاہم بڑا سوال یہ ہے کہ آیا اور کہاں تک، جب یہ قومیں اپنے آپ کو اتنی تعداد میں آزاد انفرادیتوں (selfhood s) کی صورت میں قائم کر لیں گی، تو یہ اپنے آپ کو ایک بڑے اتحاد میں مدغم کرنے کی اجازت دیں گی۔ تاہم کوئی شک نہیں کہ یہ تجدید پسندی کی، نہ کہ لادینیت پسندی کی، بہت ہی عزیز امید ہے۔

لیکن مسلم دنیا کے خارجی اتحاد کے سوال کے علاوہ خود اسلام کے مستقبل کے

بارے میں سب سے سنجیدہ سوال۔ ایسا سوال جس کا جواب ہی یہ فیصلہ کرے گا کہ آیا اسلام کا کوئی مستقبل ہے یا نہیں۔ ریاست اور مذہب کے درمیان تعلق کا نظریاتی سوال ہے۔ یہ تازہ احیا چاہنے والوں، تجدید پسندوں اور لادین لوگوں کے درمیان ہے۔ لادینیت پسندوں اور غیر لادینیت پسندوں کے درمیان اختلاف اس بات پر ہے کہ آیا اسلام صرف ایک پرائیویٹ مذہب ہے یا یہ بھی معاشرتی اور سیاسی زندگی میں براہ راست عمل دخل رکھتا ہے۔ لادینی نقطہ نظر کی بمشکل کوئی عقلی تشکیل ہو پائی ہے۔ سوائے علی عبدالرازق کی کتاب ''الاسلام واصول الحکم'' (اسلام اور حکومت کی بنیادیں) کے، جس پر ازہر کے علماء نے ایک طوفان اٹھا دیا تھا۔ عملاً ترکی میں لادینی اصول بطور ایک سیاسی ڈھانچے کے اتاترک نے نافذ کیا تھا جس نے قانونی ضابطے مغرب سے مستعار لیے تھے، اسلام کو ہر طرح کی ریاستی اہمیت سے بے دخل کر دیا تھا اور مخالفت کو بے رحمی سے دبا دیا تھا۔ تاہم اس وقت سے عوامی دباؤ کے تحت ۱۹۵۰ء سے ۱۹۵۹ء تک کے عرصے میں کچھ چھوٹی موٹی تبدیلیاں عمل میں لائی گئیں۔ ۱۹۵۹ء میں ایک فوجی انقلابی حکومت نے اختیار سنبھال لیا اور سرکاری طور پر اتاترک کی پالیسی کی دوبارہ توثیق کر دی۔

لیکن اگرچہ مسلم دنیا میں کھلی کھلی لادینیت بہت کم ہے (ایک حقیقی لادین کے سامنے مشکل یہ ہے کہ اسے ایک ناممکن بات ثابت کرنی ہوتی ہے، یعنی یہ کہ آنحضرتؐ نے جب ایک شارع یا ایک سیاسی رہنما کے طور پر عمل کیا تو انہوں نے مذہب سے باہر رہ کر اور لادینی طریقے سے ایسا کیا) معاصر مسلم سیاسی زندگی میں عملی لادینی رجحانات درحقیقت بہت طاقتور ہیں۔ اس فینامنا کے لیے ایک عام اور ایک خصوصی وجہ ہے، اگرچہ یہ دونوں ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہیں۔ عام وجہ خصوصیت کے ساتھ ریاستی زندگی سے متعلق نہیں ہے، بلکہ عام طور پر انسان کے تصور کائنات کے بارے میں ہے۔ نہ یہ خصوصی طور پر اسلام سے متعلق ہے، بلکہ اس کا تعلق ان تمام مذاہب سے ہے جو انسانی زندگی کو کسی طرح سے راہ دکھانے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ یہ سوال بنیادی طور پر اس طرح ہے کہ کیا مذاہب اپنا قدیمی نظریہ کائنات ترک کر کے اپنے آپ کو جدید ذہن کے لیے روحانی اخلاقی قوتوں میں تبدیل کر سکتے ہیں۔ سوال مختلف درجوں میں محض ایک دقیانوسی کونیات (cosmology) کا نہیں ہے، اس لیے کہ یہ نسبتاً آسان ہے، بلکہ بنیادی طور پر دوسری دنیا یا حیات بعد موت کا ہے۔ کہ اس ماورائیت کو کس طرح نفوذیت (immanence) کی صورت میں تبدیل کر دیا جائے اور اس

کے باوجود انسان دوستی کی فرسودگیاں اپنے اوپر طاری نہ کی جائیں۔ دوسرے لفظوں میں مذہب کو ضرور لادین بنانا چاہئے، اگر لادین کو مذہبی بنانا ہے۔ لیکن اسلامی الٰہیات اور راسخ الاعتقاد نظریات، دوسرے مذاہب کی الٰہیات اور راسخ الاعتقادی کی طرح ابھی تک اس تبدیلی کے عمل سے نہیں گزرے، کہ وہ جدید ذہن کے لیے قابل قبول ہوتے۔ یہ تبدیلی مغرب میں جزوی طور پر واقع ہو چکی ہے، یا یوں کہیے کہ مغرب کے جدید ذہن نے ماورائیت کے تصور کو نفوذیت میں اور دوسری دنیا کو اس دنیا میں بدل دیا ہے، لیکن صرف جزوی طور پر اور وہ بھی غیر مذہبی انداز میں۔ اسلام میں یہ سوال ابھی نہیں اٹھایا گیا اس لیے جدید تعلیم یافتہ ذہن سراسر تشکک پر ہی ڈولتا ہے۔

لیکن زیادہ خصوصی وجہ جو تجدید پسند کو مجبور کرتی ہے کہ وہ پورے یا بظاہر لادین کے طور پر اپنا رویہ رکھے وہ کشمکش ہے جو تجدید پسند اور احیا پسند کے درمیان پائی جاتی ہے۔ احیا پسند یا بنیاد پرست قدامت پسند کی وہ قسم ہے جو تجدید پسندی سے پہلے کی اصلاحی تحریکوں کا براہ راست جانشین ہے۔ وہ ایک عام قدامت پسند سے اس طور مختلف ہے کہ وہ ان سارے روایتی مقاصد اور اعمال کو مستند تسلیم نہیں کرتا جو پورے اسلامی ماضی میں نمو پذیر ہوئے ہیں بلکہ وہ پہلے کے مصلحین کے انداز میں سلف کے طریق عمل کی طرف واپس جانا چاہتا ہے۔ اس بات میں تجدید پسند عام طور پر اس سے اتفاق کرتا ہے۔ لیکن جہاں ایک احیاء پسند لازماً ماضی کو پھر سے روبہ عمل لانا چاہتا ہے، تجدید پسند اسے غیر معقول سمجھ کر از سر نو تعبیر و تفسیر کی بات کرتا ہے وعلیٰ ہذا القیاس! لیکن معاملے کا فیصلہ کن نکتہ یہ ہے کہ تجدید پسند جو نئی یونیورسٹیوں کا تعلیم یافتہ ہے اور اسلام کا عالم نہیں ہے اس ماضی کی اطمینان بخش طور پر تعبیر نہیں کر سکتا، اس لیے وہ معاندانہ احیا پسند کے سامنے ہمیشہ تنقید کی زد میں ہوتا ہے۔ چنانچہ تجدید پسند تقریباً لادین کی طرح خاموش ہوتا ہے۔ ایک ہدف ہوتا ہے لیکن تیر انداز نہیں۔ انسان اس نئے زمانے میں اسلامی سیاسی نظریے پر ایک بھی تجدید پسند تصنیف کا نام نہیں لے سکتا۔ پاکستان کی مثال جو شعوری طور پر (۱۹۴۷ء میں) ایک اسلامی ریاست بننے کے لیے نکلا تھا تجدید پسندی کے دفاعی رویے کی اعلیٰ ترین مثال ہے اور اس حملے کی بھی جو احیا پسند جماعت اسلامی کے امیر ابوالاعلیٰ مودودی کی قیادت میں اس کے خلاف کیا گیا۔

اس نئی صورت حال کا انجام یہ ہے کہ تجدید پسندوں کی ایک بڑی تعداد رفتہ رفتہ اپنے ابتدائی لنگروں (moorings) سے آزاد ہوتی جاتی ہے اور قدامت پسندی یا احیا پسندی

کی طرف کھنچی چلی جاتی ہے۔ ایک ایسی بات جو انہیں کم از کم معاشرتی ہم آہنگی اور ذہنی سکون مہیا کرتی ہے۔ یہ اس متضاد صورت حال کی توجیہ ہے کہ بہت سے آزاد خیالی کے دعویدار ایسے بن جاتے ہیں کہ قدامت پسندوں سے ممیز نہیں کیے جا سکتے۔ لیکن وہ تجدید پسند جس کے ذمے ریاست کا نظام چلانے کا کام ہوتا ہے اور وہ صرف سیاستدان نہیں ہوتا وہ مخالف سمت میں اپنے آپ کو بہتا ہوا پاتا ہے۔ اس لیے کہ وہ ذمے دارانہ طور پر آگاہ ہوتا ہے کہ ایسے سوال جیسے کہ غیر مسلموں کی حیثیت اور بنک کا سود، ان کا ایک ایسی ریاست میں جو ایک جدید معاشرے میں اپنا نظام چلانا چاہتی ہے، من وعن احیا پسندی کے خطوط پر فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے ساتھ ہی وہ کلاسیکی اسلامی ریاست کے مخصوص مزاج کی جدید معنوں میں تعبیر نہیں کر سکتا سوائے شاید یہ کہنے کے کہ اسلام آج کے زمانے میں جمہوریت کی کسی نہ کسی شکل کا تقاضا کرتا ہے اور یہ کہ اسلامی ریاست ایک حکومت الٰہیہ نہیں ہے۔ چنانچہ وہ اس طرح عمل کرنے پر مجبور ہوتا ہے جیسے کہ وہ اسلام کے باہر رہ کر عمل کر رہا ہو، اور بعض حالات میں اس کا باطنی ارادہ تبدیل ہو کر لادینی سمت میں جا سکتا ہے۔ جس کی وجہ تعصبات کی اسیر اور نحیف و نزار قدامت پرستی کے بے حس دباؤ بھی ہوں گے۔

تجدید پسندی اور معاشرہ

سیاسی قانونی تجدید کے مسئلے کے ساتھ ساتھ معاشرتی اور تہذیبی تبدیلی اور نئے معاشرتی ضابطہ اخلاق کے ساتھ توافق کے لیے کشمکش عمل میں آئی۔ درحقیقت مسلم طرز زندگی پر جدید مغربی تنقیدوں میں، خود تجدید پسند مسلم فکر میں اور بعد کی معذرت خواہیوں میں مرکزی مقام روایتی مسلم معاشرتی اداروں کو حاصل ہے، خصوصاً شادی اور طلاق کے مسلم قوانین اور معاشرے میں عام طور پر عورت کا مقام۔ یہ آخری معاملہ مغربی ذہن میں اس طرح گہرا اترا ہوا ہے کہ مغرب میں گلی بازار کا کوئی آدمی بھی اسلام کے متعلق جو کچھ جانتا ہے اس کا خلاصہ عملی طور پر ان دو لفظوں میں ادا کیا جا سکتا ہے: کثرتِ ازدواج (یا حرم) اور پردہ۔ ابتدائی مسلم تجدید پسند نے یہ چیلنج قبول کیا۔ اس نے اسلامی بنیادوں پر مرد و زن کی مساوات کے حق میں دلائل دیے۔ عورتوں کی تعلیم کی وکالت کی اور اس پر عمل کیا۔ لیکن پھر بعد میں تجدید پسندی کی جگہ جب قدامت پسندی نے لے لی تو اس تبدیلی کا اثر جتنا معاشرتی اخلاقیات میں نمایاں ہے اتنا اور کہیں نہیں۔

معاشرتی تجدید پسندی جس کے سب سے لائق ترجمان اپنی تصنیف "The Spirit of Islam" میں سید امیر علی تھے، انہوں نے ایک ایسی بنیاد پر استدلال کیا جو اخلاقی تصورات اور قرآن کی خصوصی قانونی تجاویز کے درمیان امتیاز کرتی تھی، اگرچہ یہ امتیاز بھی بہت وضاحت کے ساتھ تشکیل نہیں کیا گیا۔ چنانچہ اگرچہ قرآن نے قانونی طور پر غلامی کے ادارے کو قبول کرلیا اور قانونی سطح پر کچھ ایسی شرائط تجویز کیں جو غلاموں کی حالت میں سدھار پیدا کریں (بلکہ غلام کا نام استعمال کرنا بھی پیغمبرؐ نے منع کر دیا تھا) اخلاقی سطح پر اس نے مسلمانوں کو غلام آزاد کرنے کی نصیحت کی۔ تجدید پسند نے معقولیت کے ساتھ یہ دلیل دی کہ اس کے صاف معنی یہ تھے کہ قرآن کا ارادہ اگر ایک دفعہ حالات اجازت دیتے، غلامی کو ختم کرنے کا تھا۔ اسی طرح کثرت ازدواج کے مسئلے پر قرآن نے قانونی طور پر یہ ادارہ قبول کر لیا، اگرچہ یہاں اس نے بیویوں کی تعداد کو زیادہ سے زیادہ چار تک محدود کر دیا اور کچھ ایسی اہم تجاویز نافذ کیں جو عورتوں کی حالت کو بہتر بنائیں جو مجموعی طور پر عرب میں اتنی بری بھی نہیں تھی۔ لیکن آگے تجدید پسند نے ازراہ ترغیب اس امر کی نشاندہی کی کہ قرآن نے خبردار کیا تھا کہ ''تم بیویوں کے درمیان کبھی انصاف نہیں کر سکو گے'' (النساء۴:۱۲۹) اور یہ کہ ''اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ تم (بیویوں کے درمیان) انصاف نہیں کر سکو گے تو پھر صرف ایک ہی (سے شادی کرو)'' (النساء۴: ۳)۔ اس نے اصرار کیا کہ یہ شرط کثرت ازدواج پر عملاً پابندی کے مترادف ہے۔ اصل میں تجدید پسند نے مرد و زن کی، قرآن کی بنیاد پر مطلق مساوات کی توثیق کی اور اس آیت کا حوالہ دیا جس کے مطابق عورتوں کو مردوں پر حقوق حاصل ہیں جس طرح مردوں کو عورتوں پر حقوق حاصل ہیں۔ اقبال کی اس دلیل کا ذکر کرتے ہوئے سرہملٹن گب ان پر قرآن کے ان بعد کے الفاظ سے آنکھیں بند کرنے کا الزام لگاتے ہیں ''لیکن مرد عورتوں سے ایک درجہ افضل ہیں۔'' (البقرۃ۲: ۲۲۸)

تاہم بنیادی نکتہ جو تجدید پسند نے وضاحت کے ساتھ ترتیب نہ دیا لیکن جسے مغربی نقاد بھی اکثر نظر انداز کر جاتا ہے یہ ہے کہ اگرچہ قرآن خدا کا ابدی کلام ہے۔ لیکن یہ ایک معلوم معاشرے کو فوری طور پر خطاب کر رہا تھا، جس کا ایک خاص معاشرتی ڈھانچا تھا۔ قانونی طور پر بات کی جائے تو یہ معاشرہ صرف اس حد تک جا سکتا تھا، اس سے آگے نہیں۔ پیغمبرؐ اگر چاہتے تو محض پر شکوہ اخلاقی ضابطے ترتیب دینے میں لگے رہتے لیکن پھر وہ ایک معاشرہ تعمیر نہ کر پاتے۔ چنانچہ اس مقصد کے لیے ایک قانونی اور ایک اخلاقی طریق عمل دونوں یکساں

ضروری تھے۔ اس لیے تجدید پسند ضمنی طور پر اس طرف اشارہ کرتا ہے، اکثر اس موقف کے اصولی مضمرات سے آگاہ نہ ہوتے ہوئے، کہ تمام مسلم تاریخ ''اچھی'' نہیں ہے، یعنی اسلامی نہیں ہے اور یہ کہ اسلام کے معاشرتی اقتصادی اخلاقی مقاصد اور بعد کی تاریخ کے درمیان کچھ عدم توافق موجود ہے، جو ان مقاصد کو اپنے اندر شامل کرنے میں ناکام رہی۔ اس لیے وہ اس تاریخ کے بارے میں انتخاب پر عمل کرنے کا رجحان رکھتا ہے۔ تاہم اس نکتے پر مغربی نقاد (خاص طور پر پروفیسر ڈبلیو سی سمتھ اپنی کتاب Modern Islam in India میں) تجدید پسند پر اپنی تاریخ کے بارے میں ''موضوعیت'' اور ''رومانیت'' کا الزام لگاتا ہے۔ لیکن ہم اس مسئلے میں زیادہ تفصیلی بات اگلے باب پر اٹھا رکھتے ہیں۔

اس کے باوجود تجدید پسند موقف نے، اگرچہ یہ اپنے آپ میں بظاہر معقول تھا، ایک سخت قدامت پسند ردعمل پیدا کیا۔ اس کی وجوہات چند در چند ہیں۔ اول یہ کہ تجدید پسند نے اپنے لیے قرآن کو بنیاد بنایا، لیکن اس نے تاریخ کو نظر انداز کرنے کا تاثر دیا۔ دوسری طرف قدامت پسند موقف چاروں کھونٹ امت کے تاریخی تجربے پر مبنی تھا جو ایک قدامت پسند کے لیے قرآن کی واحد مستند تعبیر مہیا کرتا ہے۔ پھر اس پھر قدامت پسند کو یہ یقین تھا کہ تجدید پسند پر یقیناً مغربی آزاد خیالی کا اثر ہے جہاں سے وہ بلاشبہ اپنا فکری مواد اخذ کرتا ہے، جس کی وہ قرآن کے ذریعے حمایت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے نتیجے میں یہ گہرا شبہ پیدا ہوا کہ تجدید پسند کسی طرح کی بھی مسلم اقدار، غالباً بنیادی اصولوں سمیت، مغرب کے تہذیبی مال و اسباب کے عوض بیچ دینے پر تیار ہو جائے گا۔ یہ چیز بھی مسلم تجدید پسندی کی ناکامیوں میں شمار ہونی چاہئے، یعنی یہ کہ اسے سیدھی سیدھی مغرب زدگی سمجھ لیا گیا۔ تجدید پسند نے اگر مغرب کے تہذیبی نمونوں اور طور اطوار سے کچھ لے بھی لیا تھا تو اس میں درحقیقت کوئی چیز بنیادی طور پر پریشان کرنے والی نہیں تھی۔ اس لیے کہ یہ وہ چیز ہے جو ہر نمو پانے والی تہذیب کیا کرتی ہے اور یہی چیز اسلام نے بھی کی تھی، ایک دفعہ جب وہ اپنی ابتدائی عربی نرسری سے نکل کر دنیا میں پھیلا تھا۔ لیکن اسلام نے جو کچھ لیا محض مستعار نہیں لیا تھا۔ بلکہ اس نے جو کچھ بھی لیا اسے اسلام کے سانچے میں ڈھال لیا اور اسے اسلامی اقدار کے فریم میں شامل کر دیا۔ جس کو پھر اگر وہ کافی ثابت نہ ہوا تو اور وسعت دے دی گئی، اور یہ تعبیری عمل ہر ترقی پذیر کلچر کو پیش آتا ہے۔

لیکن نئے معاشرتی اور تہذیبی عناصر کو ایک معاشرے میں بعض بنیادی نصوص کی

محض اتفاقی اور ہنگامی تعبیروں کی مدد سے ضم نہیں کیا جاسکتا۔ یہ چیز جذب کرنے والی تہذیب کی تعبیرِ ذات اور اظہارِ ذات کی بہت زیادہ نامیاتی کارگزاری کا تقاضا کرتی ہے، جس سے کہ اس کے اقداری نظام کو نئے معانی دیے جاتے ہیں۔ یہی چیز ہے جو مسلمانوں نے اپنے ابتدائی توسیعی زمانے میں کی تھی۔ لیکن جو تجدید پسند نہ کر سکے۔ تجدید پسند کے لیے یہ ضروری تھا کہ وہ ایک نئی اسلامی انسان دوستی پیدا کرتا جو اس کے معاشرتی اصلاح کے پروگرام کو معنی اور مقصد عطا کرتی۔ یہ اس نے پیدا نہ کی اور اس کے بجائے اپنے آپ کو مغرب سے چوری کرتے ہوئے پکڑوا لیا۔ لیکن خود مغرب میں انسان دوست آزاد خیالی نے ایک ایسا حمایتی پالیا جو باہر سے تو ہم مزاج لگتا تھا لیکن جلد ہی اس نے اس کو اپنا قیدی بنا لیا۔ بڑے پیمانے پر وسیع طور پر اثر انداز اور غیر متوقع تبدیلیاں جو صنعتی اقتصادیات اور جدید ٹیکنالوجی کی تیز رفتار ترقی سے پیدا ہوئیں انہوں نے نہ صرف زرعی معاشرے کی کمر توڑ دی بلکہ اس کے ساتھ عام طور پر خاندان کو بھی توڑ دیا۔ صنعتی ترقی مغرب پر طوفان بن کر آئی اور اسے حیرت زدہ کر دیا۔ حالات کی ان تبدیلیوں کی وجہ سے (جب انہیں زیادہ قریب سے دیکھا جائے) مغرب کی معاشرتی زندگی میں جو عدم توازن پیدا ہوا اس نے خود مسلم تجدید پسند کے معاشرتی اصلاح کے بارے میں نظریات کو اساسی طور پر تبدیل کر دیا اور آزاد خیالی پر اس کا یقین کافی حد تک کمزور پڑ گیا۔ کوئی شک نہیں کہ حالات کی ان تبدیلیوں نے خود مغربی مصلحین کو بھی خلفشار میں مبتلا کر دیا ہے۔ اس فریب نظر سے نکلنے کے علاوہ تجدید پسند پر اندر سے بڑا دباؤ تھا۔ قدامت پسند اور احیا پسند قوتوں نے اس کی مزاحمت کو کمزور کرنے اور اسے جماعت میں واپس لانے کا کوئی موقع ہاتھ سے جانے نہ دیا۔

چنانچہ یہ اس کی اندرونی کمزوریوں، اندرونی معاشرتی قوتوں اور خارجی عوامل کی وجہ سے ہے کہ مسلم معاشرتی تجدید نے عذر خواہوں کے لیے راستہ چھوڑ دیا۔ عذر خواہوں کو دراصل ایک مفید اندرونی فرض منصبی ادا کرنا ہوتا ہے، اور جب ان سے احتیاط اور بصیرت کے ساتھ کام لیا جائے تو وہ تبدیلی کو کنٹرول میں رکھنے اور ماضی کا ایک تصور زندہ رکھنے میں بہت مددگار ثابت ہوتے ہیں۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ خود اعتمادی کا ایک صحتمند احساس قائم رکھتے ہیں جو ایک تبدیل ہوتے ہوئے معاشرے کے لیے بہت ضروری ہے۔ لیکن مسلم عذر خواہ بے امتیاز ہو گیا۔ بالکل اسی طرح جیسے تجدید پسند نے اپنی روایات کی بعض نصوص اور اپنی تاریخ کے بعض ٹکڑوں کا انتخاب اس لیے کیا تھا کہ وہ اساسی طور پر ایک نئے تہذیبی نمونے کا جواز مہیا

کر سکے، اسی طرح عذر خواہ اب معاصر مغربی معاشرے کے تاریک ترین پہلوؤں کا انتخاب کرنے لگا تا کہ وہ اپنے ماضی کی شان بڑھا سکے۔ فرید وجدی نے اپنی کتاب ''المرأۃ المسلمۃ'' (مسلمان عورت) میں جو اس نے قاسم امین کی ''المرأۃ الجدیدۃ'' (جدید عورت) کے جواب میں لکھی، اور زیادہ خصوصیت کے ساتھ جماعت اسلامی کے معاصر پاکستانی قائد ابوالاعلی مودودی، اپنی کتاب ''پردہ'' میں معذرت خواہ کی نمایاں مثالیں ہیں۔ موخر الذکر مغربی قحبہ خانوں کی ان تفصیلات کو جو مغربی مصنفین نے مہیا کی ہیں، بنیاد بنا کر اپنا استدلال تفصیل سے بیان کرتے ہیں اور یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اگر ہمیں محفوظ جانب رہنا ہے، تو ہم عورتوں کو آزادی کی اجازت نہیں دے سکتے، اس لیے کہ اگر ایسا نہ کریں تو ہم کہاں جا کر رکیں گے؟ بالکل اسی بنیاد پر کیا ہم ناپسندیدہ انسانی رجحانات اور انسانیت جن خوفناک پستیوں کا مظاہرہ کرتی ہے، ان کے پیش نظر یہ سوال نہیں کر سکتے کہ انسان کو آخر جی کر کیا کرنا ہے۔

اقبال نے بھی جو سنجیدہ ترین اور بہت بے باک دانشور تجدید پسند ہیں جو مسلم دنیا نے پیدا کیا ہے، مغربی معاشرتی اخلاق کو وسیع پیانے پر رد کرنے کا اعلان کیا اور جدید مغربی عورت کی یہ کہہ کر مذمت کی کہ وہ بے حس ہے اور نسوانی جبلت سے محروم ہے۔ اپنے شعری مجموعے ''جاوید نامہ'' میں وہ ایک مغرب زدہ حقوقِ نسواں کی حامی عورت کو ایک مشرقی عورت سے خطاب کرتے ہوئے یوں دکھاتے ہیں:

اے زناں! اے مادراں، اے خواہراں! زیستن تا کے مثالِ دلبراں
دلبری اندر جہاں مظلومی است دلبری محکومی و محرومی است

(جاوید نامہ: ص ۱۱۱)

یہ دراصل مغربی معاشرے کے خلاف ایک عام ردعمل ہے جس میں مرکزی نقطہ عورت کی شخصیت اور خاندان کے ساتھ اس کا تعلق ہے۔ لیکن جب تک یہ ردعمل اہل دانش کے اندر باقی ہے۔ یعنی عموماً تجدید پسند اور قدامت پسند دونوں میں۔ جدید ادارے، جن میں سب سے اہم یونیورسٹیاں اور ان کے مخلوط تعلیمی نظام ہیں، اپنا راستہ آگے بناتے جاتے ہیں اور مخالف نتائج پیدا کر رہے ہیں۔ سچ یہ ہے کہ معاشرتی تبدیلی ناگزیر ہے اور جو رجحان اب تک قرار پکڑ چکے ہیں ان کو واپس نہیں لے جایا جا سکتا۔ زیادہ متین اور واقعیت پسند عناصر کو اس صورت حال کا مقابلہ کرنا چاہئے اور اس تبدیلی کو صحیح راستے پر لگانا چاہیے، جو بصورت دیگر

یقیناً ایک بہت بڑا خطرہ سامنے لا رہی ہے۔ اکثر مسلم حکومتوں نے شریعت کے قالب کے اندر کثرت ازدواج اور طلاق کے بے ضابطہ معاملات کو کنٹرول کرنے کے لیے کچھ قانون وضع کیے ہیں، البتہ صرف ترکی میں جہاں شریعت کو اپنے مقام سے پوری طرح اتارا جا چکا ہے، یہ اصلاحات خالصتہً لادینی بنیادوں پر کی گئی ہیں۔ تاہم ان ملکوں میں بھی جہاں یہ کوشش کی گئی ہے کہ یہ اصلاحات شریعت کی بنیاد پر ہوں، طاقتور قدامت پرستانہ برگشتہ رجحانات ایسے پائے گئے ہیں جن کا مقصد وقت کو پیچھے کی طرف لے جانا ہے۔ ان حالات میں ایک تعمیری اور حوصلہ مند انسان دوستی کی بہت سخت ضرورت ہے جو اسلامی معاشرتی معیاروں کو نئے سرے سے بیان کرے، تاکہ وہ اس نئی قانون سازی کی پشت پناہ ثابت ہوں۔

باب ۱۴

میراث اور امکانات

مذہب اور تاریخ ـــــ میراث کی تشکیلِ نو کی ضرورت، سیاسی نظامِ عقائد ـــــ
اخلاقی اصول ـــــ روحانی مثالی نمونے ـــــ حال اور مستقبل

مذہب اور تاریخ

تقریباً چودہ صدیوں کا عرصہ اسلام نے تاریخ میں اپنے آپ کو کھول کے ظاہر کیا ہے۔ اس طویل کارروائی میں اس نے کسی حد تک اس عمل کو کنٹرول میں رکھا ہے اور اسے سانچے میں ڈھالا ہے، خاص طور پر ابتدائی صدیوں میں، اور کسی حد تک اس عمل کے ساتھ سمجھوتہ کیا ہے، خصوصاً بعد از کلاسیکی دور میں سیاسی سطح پر اور موخر قرون وسطی میں روحانی سطح پر۔ روحانی سطح پر در حقیقت اس نے نہ صرف سمجھوتہ کیا بلکہ ایسا لگا کہ اس نے رائج مذہب کی لہر کے آگے سپر ڈال دی۔ اپنے آپ کو کھول کر ظاہر کرنے کا یہ احوال ہم پچھلے صفحات میں دیکھ آئے ہیں۔ اپنی تاریخ کے عرصے میں اسلام نے تجربے کی وہ فراوانی اور گہرائی حاصل کی ہے جس کے ذریعے اس نے بطور ایک تاریخی فینامنا کے چیلنجوں کا تخلیقی انداز میں مقابلہ کرنے کی اپنی اولیں صلاحیت بہم پہنچائی ہے۔ تاہم اب بنیادی سوال یہ ہے کہ اس کی تاریخ میں کون سے عناصر ایسے ہیں جن پر یہ زور دے اور موجودہ چیلنج میں انہیں نئے موثر پیرایے میں بیان کرنے کے لیے ان کو پھر سے آپس میں جوڑے، کس چیز میں یہ ترمیم کرے، اور کس چیز کو رد کر دے۔ اصلیت میں تجدید پسندی سے پہلے کی تمام اصلاحی تحریکیں اور بیشتر تجدید پسند

کوششیں۔ جو دراصل دلوں کو ٹٹولنے کا ایک فکر مند عمل تھا۔ اس مسئلے کے حل کی کوششوں کے علاوہ اور کچھ نہیں تھیں۔ لیکن پیشتر اس سے کہ ہم اس کا جواب دینے کی کوشش کریں خود اس سوال کا باضابطہ جواز متعین کرنے کی ضرورت ہے۔ اس لیے کہ اس کو بہت سے مسلمانوں اور اسلام کے مغربی طالب علموں نے چیلنج کیا ہے اور آئندہ بھی چیلنج کریں گے۔

تجدید پسندوں نے اسلامی تاریخ کو جس طرح سے پیش کیا ہے، مستشرقین کی تنقید کا تقریباً سارا رخ اسی کے خلاف ہے۔ ان اول الذکر لوگوں پر الزام ہے کہ اپنی تعبیروں کو آگے بڑھانے کی خاطر یہ موضوعی انتخاب کرتے ہیں، کہ بعض اوقات یہ دانشورانہ دیانتداری کے اصولوں کو پامال کرتے ہیں، کہ یہ پہلے سے فیصلہ شدہ امر کے حق میں دلیلیں دیتے ہیں۔ کہ یہ سیدھی سادی رومانیت اور ماضی کی شان بڑھانے کے عمل میں مبتلا ہیں۔ کسی حد تک کلاسیکی تجدید پسندوں ـــــ جیسے سید امیر علی ـــــ کے خلاف یہ الزامات درست ہیں۔ تاہم یہ زیادہ تر سکالرشپ اور فکر کا نقص ہے اور بنیادی طور پر بصیرت کا نہیں۔ یہ ضرور یاد رکھنا چاہیے کہ تجدید پسند اپنی تاریخ میں جن جن عناصر کی تعریف کرتا ہے اور ان پر زور دیتا ہے۔ چاہے یہ عناصر دیکھنے میں ایک دوسرے سے مختلف ہوں۔ وہ ماضی کی اتنی تصویر کشی نہیں کر رہا ہوتا جتنا کہ بالواسطہ طور پر مستقبل کی طرف اشارہ کر رہا ہوتا ہے۔ ماضی میں وہ بالخصوص واقعات بیان نہیں کر رہا ہوتا۔ بلکہ بعض واقعات میں اپنے ایمان کو نصب کر رہا ہوتا ہے۔ وہ دیکھتا ہے کہ اسلام اس کی تاریخ کے بعض حصوں میں بہتر طور پر سمویا ہوا ہے بہ نسبت دوسرے حصوں کے۔ لیکن پھر بھی فکر کی بے ربطی اور سکالرشپ کی ناپختگی کے خلاف جو اعتراض ہے وہ بجا ہے اور مسلم دنیا مجموعی طور پر اب تک نہ جدید مغرب کے معیار کو پہنچ سکی ہے اور نہ عظیم کلاسیکی اور وسطی زمانے کے مسلمانوں کے ان معیاروں کو، جہاں وہ اپنے ماحول میں پہنچے ہوئے تھے۔

لیکن اسلام کی معروضی تاریخ کے خلاف دائیں بازو کے مسلمانوں کا اعتراض۔ بے شک اس کی کوشش خالصتہً علمی سطح پر نہ ہو، بلکہ تعمیری سطح پر ہو۔ ایک بالکل ہی مختلف ترغیب سے برآمد ہوتا ہے جو ایمان پر مبنی ہوتی ہے یا جو خود تاریخ کے ساتھ ساتھ اس کے لیے ایمان بن چکی ہوتی ہے۔ ہم یہاں خصوصیت کے ساتھ راسخ الاعتقادی کی بات کر رہے ہیں اور غیر راسخ الاعتقاد تبدیلی حالات کا نہیں۔ ان موخر الذکر حالات میں سب سے اہم شیعہ ہیں جنہوں نے جب تاریخ کا دھارا فیصلہ کن طور پر ان کے خلاف جانے لگا تھا تو امامت اور مسیحا کی آمد کا ایک ماورائے تاریخ ڈراما لکھنے کا فیصلہ کیا۔ سنی اسلام نے بھی مسیحا کی آمد کی اس ماورائی تاریخ

کو اپنے اندر قبول کیا اور تصوف کے ذریعے اسی طرح کا، اولیاء کا ماورائے تاریخ سلسلہ مراتب اپنے اندر جذب کر لیا۔ یہ بات کہ تاریخ کسی مرحلے میں بھی واقعتہً ان تصورات و مقاصد کی مکمل کیفیت اپنے اندر لیے ہوئے نہیں ہوتی جس کو کہ امید تحریک دیتی ہے۔ اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا، لیکن جب ایمان اور توجہ کا مرکز تاریخ سے ماورائے تاریخ کو منتقل ہوتا ہے، تو یہ انسان کے ایمان کی مایوس کن حالت کی ایک یقینی علامت ہوتی ہے۔

لیکن اصل راسخ الاعتقاد کہانی اس سے بھی مختلف ہے۔ اسلام کی تاریخ میں بالکل ابتدائی زمانے میں، غالباً دوسری صدی ہجری (آٹھویں صدی عیسوی) کے لگ بھگ ''سلف'' کا تصور سامنے آیا یعنی مسلمانوں کی ابتدائی نسلوں (اکثر پہلی تین نسلوں) کی سند اور اختیار (authority)۔ یہ عقیدہ خود بالکل قابل فہم ہے اور باجواز ہے ان معنوں میں کہ اسلام جیسے مذہب کے لیے جسے انسانی زندگی کے تمام شعبوں میں قاعدوں اور رواجوں کے ذریعے اپنی بات کرنی ہوتی ہے (جن کا تعلق بھلائی اور انصاف سے ہو) ایک باہم پیوستہ استحکام پیدا کرنے والا نکتہ ضروری ہے۔ لیکن سلف کا عمل، جلد ہی صرف ایک متاثر کرنے والا نمونہ نہ قرار دیا گیا، بلکہ لفظی معنوں میں ایک قانون سمجھا گیا جسے بغیر کسی مزید تعبیر یا ترمیم کے نافذ کیا جانا چاہیے۔ ایک حدیث جس میں پیغمبرؐ کی سند اور ان کا اختیار بتایا گیا تھا لوگوں میں تقسیم کی گئی، وسیع پیمانے پر قبول کی گئی اور بعد میں اسے حدیث کے معیاری مجموعوں میں شامل کر لیا گیا۔ اس حدیث کی رو سے رسول اکرمؐ نے فرمایا۔ سب سے بہتر نسل میری ہے (یعنی میرے صحابہ کی) پھر وہ جو اس کے بعد آئے گی، اور آگے وہ جو اس کے بعد آئے گی۔

اس طرح جب ان کو مقدس قرار دیا گیا تو ابتدائی نسلوں کو تاریخ کا حصہ بنانے کے بجائے مذہب کا حصہ بنا دیا گیا۔ حالات نے رُخ اس طرح اختیار کیا: ان نسلوں کا اصل کام بڑے پیمانے پر، حدیث کے واسطے سے خود پیغمبرؐ کو منتقل کر دیا گیا۔ بلکہ بعد میں عقائد اور قانون میں ہونے والی بعض تبدیلیاں مذہب کا حصہ بنا دی گئیں۔ اس لیے حدیث کے لٹریچر میں ہم تاریخ نہیں پاتے بلکہ ایسی چیز پاتے ہیں جسے تاریخ سے ملتی جلتی چیز (para history) کہا جا سکتا ہے۔ تاریخ سے ملتی جلتی اس چیز کو پھر تاریخ کی جگہ دے دی گئی۔ اس کا پہلا محرک لازماً یہی ہوگا کہ اسلام کی مسلمہ تعبیر کو سب سے زیادہ با اختیار درجے ــــ پیغمبرؐ ــــ سے استحکام بخشا جائے، جس کی بنیاد یہ صریح یا مضمر یقین تھا کہ سلف نے پیغمبرؐ کی تعلیم کے مطابق ہی سوچا اور عمل کیا ہوگا۔

اب تجدید پسندی سے پہلے کے تمام مصلحین اور اصلاحی تحریکیں اور جدید دور میں ان کے براہ راست جانشین اتفاق رائے سے اصلاح کا تصور یوں کرتے ہیں کہ یہ قرآن کی طرف سنت نبوی کی طرف اور سلف کی تعلیمات کی طرف لوٹ کے جانا ہے۔ ابن تیمیہؒ جیسی کٹر شخصیت جو صرف قرآن اور سنت کو باضابطہ طور پر مستند اور واجب قرار دیتے ہیں۔ وہ بھی ان کی تعبیر کے لئے سلف کی حقیقی سند کو تسلیم کرتے ہیں۔ چنانچہ صورت حال میں دقیع طور پر کوئی تبدیلی نہیں آتی۔ لیکن مسئلہ یہ ہے کہ جہاں تک مواد کا تعلق ہے، سنت نبوی اور مسلمانوں کے سلف کی تعلیمات کے درمیان خط کھینچنا ناممکن ہے، جب تک کہ تاریخی تنقید کا ایک سخت قسم کا تحقیقی انداز اختیار نہ کیا جائے۔ جس کی وجہ حدیث کا ایسا وسیلہ ہونا ہے جس نے کسی بھی اہمیت کے وہ تمام عناصر جو امت کے ابتدائی دور میں رائج تھے، اپنے اندر جذب کر لیے۔ اس سلسلے میں یہ دیکھنا دلچسپی اور اہمیت سے خالی نہیں کہ وہابی جنہوں نے اپنے شروع کے مرحلے میں سوائے قرآن اور رسولؐ کے، سارا اختیار شدت کے ساتھ رد کر دیا تھا، جلد اس امر پر مجبور ہوئے کہ تقریباً پہلی تین صدیوں کے اجماع کو مستند تسلیم کر لیں۔ یہ اس وجہ سے ہے کہ حدیث جس پر وہ سنت نبوی کے وسیلے کی حیثیت سے لازماً اعتماد رکھتے تھے اس کے اندر ہر مسئلے پر وہ تمام نقطہ ہائے نظر موجود تھے جو مسلمانوں نے تقریباً پہلی تین صدیوں میں قائم کیے تھے۔ تاہم وہابی اب بھی تصوف کو نفرت کے ساتھ رد کرتے تھے۔ اگرچہ حدیث کا ایک قابل لحاظ حصہ جو حدیث کے کلاسیکی مجموعوں میں شامل ہے اپنے مزاج میں بالکل صوفیانہ ہے۔ اب ہم اس سوال کے مرکز کی طرف آتے ہیں، جس کا ایک مسلمان کو ضرور سامنا کرنا چاہیے اور اسے حل کرنا چاہیے اگر وہ ایک اسلامی ماضی پر ایک اسلامی مستقبل کی تعمیر نو چاہتا ہے۔ یہ ماضی اسے کس طرح راستہ دکھائے گا اور اپنی تاریخ کے کن کن عناصر میں وہ ترمیم و اصلاح کرے، ان پر زور دے یا ان میں سے ہوا نکال دے؟ ہم آگے آنے والے حصوں میں اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کریں گے۔

میراث کی تشکیل نو کی ضرورت

سیاسی ضابطۂ عقائد

کٹر عقیدے سے متعلق اور کلامی نظریات جو اسلام میں ظاہر ہوئے وہ اکثر بالآخر

سیاست پر مبنی ہیں لیکن یہاں ہمارے پیش نظر سیاسی نظریے کے بعض بنیادی پہلو ہیں۔ یہ راسخ الاعتقاد سیاسی نظریہ ان سیاسی واقعات کا راست نتیجہ ہے جو اسلام کی ابتدائی تاریخ میں پیش آئے۔ یعنی آپس کی ہلاکت آفریں جنگیں، اور زیادہ خصوصیت کے ساتھ خوارج کی خونریز بغاوتیں، جن کو جوش دلانے والی انتہائی متشدد مثالیت تھی۔ جہاں شیعوں کے موروثیت کے حامی دعووں کے مقابلے میں راسخ الاعتقاد طبقے نے اجماع کا ایک جمہوری نظریہ پیش کیا اور کم از کم نظری اعتبار سے خلیفہ کی معزولی کے امکان کو تسلیم کیا، جب ان پر خارجیوں کے باغیانہ طرز عمل کا دباؤ پڑا اور ان کے یہ مطالبے سامنے آئے کہ گناہ کبیرہ کے مرتکب کو لازماً کافر قرار دیا جائے اور یہ کہ ایک خطا کار حکمران کو کسی بھی صورت میں تسلیم نہیں کیا جا سکتا، تو وہ مجبور ہوئے کہ اجتماعی سطح پر مرجۂ کا موقف، اگرچہ کچھ ترمیم کے ساتھ، اختیار کریں۔ یہ موقف، جو گہری سطح پر اس خواہش سے جنم لیتا ہے کہ بدنظمی سے بچا جائے، کسی طرح کا امن و امان قائم کیا جائے اور امت کو متحد رکھا جائے، یہ موقف کبھی ایک اور کبھی دوسری شکل میں یہ بتاتا ہے کہ ایک گناہ گار حکمران کی بھی اطاعت کی جانی چاہیے، اگرچہ احکام الٰہی کی خلاف ورزی کی صورت میں کوئی اطاعت نہیں ہو سکتی۔

ایک نسبتۂ پہلی صورت جس میں اس خیال کا اظہار کیا گیا ہے، ایک حدیث میں آتی ہے جس کے مطابق ''تمہیں ایک گناہ گار کے پیچھے بھی نماز پڑھ لیتی چاہیے'' یعنی تمہیں ایک گناہ گار کے بارے میں بھی یہ نہیں کہنا چاہیے کہ وہ مسلمانوں کی امامت کرانے کے لائق نہیں ہے۔ چونکہ امامت کرانے کا عمل اور خاص طور پر نماز جمعہ کی امامت خلیفہ کا کام تھا، جسے وہ دوسرے صوبوں کے لیے گورنروں کو تفویض کر دیتا تھا اور اس کے بعد نیچے کے انتظامی افسروں کو، اس لیے کسی کے پیچھے نماز پڑھنے کے معنی یہ تھے کہ تم نے اس کا سیاسی اختیار تسلیم کر لیا۔ جبکہ اس کے پیچھے نماز پڑھنے سے احتراز کرنے کا مطلب یہ تھا کہ تم اس کا یہ اختیار ماننے سے گریز کرتے ہو۔ چنانچہ مبینہ حدیث کا مطلب یہی ہے کہ انسان کو غیر صالح لوگوں کا سیاسی اختیار بھی مان لینا چاہیے۔ یہ بات دلچسپی کی ہے کہ اس طرح کی حدیث احادیث کے ابتدائی مجموعوں، امام مالکؒ (م۱۷۹ھ/ ۷۹۵ء) یا ابو یوسفؒ (م۱۸۳ھ/ ۷۹۹ء) کی کتابوں میں کہیں نہیں پائی جاتی لیکن بعد کے مجموعوں میں دکھائی دیتی ہے، اگرچہ یہ بہت پہلے وجود میں آ چکی ہوگی، جبکہ خارجیت کی اعتقادی طور پر تشکیل کی جا رہی تھی اور اس کی مخالفت ہو رہی تھی۔ ابن المقفع (م۱۴۰ھ/ ۷۵۷ء) دو انتہاؤں کی شکایت کرتا ہے۔ ایک وہ جو اس بات کی توثیق کرتی

ہے کہ سیاسی اختیار، اپنی تعریف کے اعتبار سے تنقید سے بالاتر ہے۔ جبکہ دوسری اس رائے کی کرتی ہے کہ سیاسی حاکم اعلیٰ جب کسی غلطی کا مرتکب ہو، یا کسی گمراہی کو نافذ کر رہا ہو، تو اس سے لازماً اپنی اطاعت واپس لے لینی چاہیے۔ ابن المقفع جس کے پاس ان دو انتہاؤں کے بارے میں حوالہ دینے کے لیے کوئی حدیث نہیں ہے، ان دونوں کی مذمت کرتا ہے۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ اس مضمون کی حدیث کہ امام چاہے ایک گناہ گار فاسق ہی کیوں نہ ہو اس کے پیچھے نماز پڑھ لینی چاہئے، انتہا کے محض ایک پہلو پر زور دیتی اور اس کو مستقل طور پر نافذ کرتی ہے۔ یہ اس معاملے میں راسخ الاعتقاد نظریے کی اہم بنیاد قرار پاتی ہے۔ لیکن اس کے بہت بعد تک بھی، بلکہ آج تک راسخ الاعتقاد موقف کا مدعا ابھی تک تبدیلی کے بغیر رہا ہے اگرچہ خارجیت کے زمانے کے حالات جو اس کے وجود کا سبب بنے اب بہت عرصہ ہوا باقی نہیں رہے۔ بات اصل میں یہ ہے کہ بعد کی صدیوں کے دوران میں بااختیار حاکم کی مطلق اطاعت اور مکمل امن پسندی کے اس نظریے کے حق میں نئی احادیث وجود میں آ گئیں۔ مثلاً درج ذیل بیان، جو ایک معمولی قول کے طور پر شروع ہوا، ابن تیمیہؒ اسے ایک حدیث کی یا کم از کم ظاہرا طور پر حدیث کی حیثیت سے مانتے ہیں "السلطان ظل اللہ علی الارض" (سلطان زمین پر اللہ کا سایہ ہوتا ہے)۔ ہم اس امر کی نشاندہی کر چکے ہیں کہ عام نظریہ جو حکمرانی کی الوہی خصوصیت کے بارے میں اسلام پر ایرانی یا کوئی اور اثر دیکھتا ہے قبول نہیں کیا جا سکتا۔ ہاں اگر کچھ حلقے مثلاً بعض شیعی فرقے اور بعض فلسفیانہ نظریات اس طرح کے پرانے تصورات کے عناصر سے ضرور متاثر ہوئے ہوں تو یہ ایک ایسی بات ہے جو معقول طور پر مانی جا سکتی ہے۔ لیکن جب ابن تیمیہ رحمت اللہ جیسے راسخ العقیدہ مفکر سلطان کے زمین پر اللہ کا سایہ ہونے کا اعلان کریں، تو اس بات کا حکمرانی کی الوہیت کے نظریات کے ساتھ کوئی مشترک رشتہ نہیں ہو سکتا سوائے اس کے کہ یہ خالصتہً لفظی ظاہرداری ہے۔ اس لیے کہ دوسرے بہت مقبول عام راسخ العقیدہ نظریے کے ساتھ مل کر جس کے مطابق ایک غیر عادل حکمران کی بھی اطاعت کرنی چاہئے یہ اس لغو نتیجے کی طرف لے جاتا ہے کہ ایک غیر عادل حکمران زمین پر اللہ کا سایہ ہے۔ راسخ الاعتقاد طبقے کا ان تمام بیانات سے مقصد یہ ہے کہ کوئی بھی حکومت ہو وہ حکومت کے نہ ہونے اور باہمی خانہ جنگی سے بہتر ہے اور درحقیقت ابن تیمیہؒ مذکورہ بالا مبینہ حدیث کے فوراً بعد یہ مقولہ بیان کرتے ہیں کہ "ایک غیر عادل حکمران کے ساٹھ دن ایک رات کی بدامنی سے کہیں بہتر ہیں۔" (دیکھیے باب ۴)

لیکن راسخ الاعتقاد طبقہ اس یک طرفہ نظریے کے ساتھ چمٹا رہا جو حکمران کی مطلق اطاعت دلوں میں جاگزیں کرتا ہے۔ انہوں نے خود حکمران کی مطلق العنانیت کو قابو میں رکھنے کے لیے کوئی طریقہ وضع نہ کیا۔ شوریٰ جس کا حکم قرآن نے دیا اور جس کی جڑیں عرب زندگی میں گہری اتری ہوئی تھیں، اسے ایک موثر ادارے کی صورت دی جا سکتی تھی۔ لیکن اس سمت میں نہ علماء نے کچھ کیا اور نہ عوامی ارادے نے۔ بالکل ابتدائی دور کے بعد خود شوریٰ ہی باقی نہ رہی اور درحقیقت مطلق اطاعت کے نظریے نے راسخ الاعتقادی میں اس وقت جڑ پکڑی جبکہ سلطنت کے وسیع پھیلاؤ اور مرکز گریز طاقتوں کے عروج کے ساتھ شوریٰ قائم نہ رہی۔ خود اجماع کا نظریہ بھی جو سیاسی رائے کی نشوونما کے لیے ایک نرسری کا کام دے سکتا تھا۔ جابرانہ اختیار کا ایک وسیلہ بن گیا، اور اس کی تعریف عملاً یوں کی گئی کہ یہ گزرے ہوئے زمانے کا اجماع تھا، نہ کہ اجتماعی ارادے کے اظہار اور جو مسائل سامنے آئیں ان کے حل کرنے کا ایک نمو پذیر ضابطہ عمل!

تاہم یہ ظاہر ہے کہ اطاعت، روایت پرستی اور امن پسندی پر یک طرفہ اصرار آخر کار بدنظمی کا سبب بنتا ہے اور اس کا مقصد ہی ختم کر دیتا ہے۔ اس اصول کے پہلے تشکیل کرنے والوں نے یہ دیکھا ہو یا نہ دیکھا ہو۔ اس لیے کہ وہ ایک واقعی صورت حال کا مقابلہ کر رہے تھے جو سیاسی انتشار کا خطرہ بنی ہوئی تھی۔ لیکن راسخ الاعتقادی کے بعد کے محافظوں نے یقیناً ایسا کچھ نہ دیکھا۔ اس لیے کہ اطاعت پر غیر مصالحانہ انداز میں زور دینا پبلک کے اندر طویل عرصے میں انفعالی کیفیت اور لاتعلقی پیدا کرتا ہے، نہ صرف سیاسی اقتدار کے بارے میں بلکہ مجموعی لحاظ سے سیاسی زندگی کے بارے میں بھی۔ جہاں لاتعلقی اور بے عملی بڑھتی ہیں وہ بدگمانی کو جنم دیتی ہیں جو فطرت ثانیہ بن جاتی ہے (اس لیے کہ پبلک کے معاملات سے بالکل لاتعلق رہنا واقعتہً ناممکن ہے) اب ان سب برائیوں کو اگر جمع کر دیا جائے تو وہ اپنی تباہ کاری میں کلبیت کی اس خرابی کا مقابلہ نہیں کرتیں جو ان کی وجہ سے پیدا ہو کر رہتی ہے۔ درحقیقت آج کے مسلم ممالک میں عدم استحکام کی بہت سی سیاسی مشکلات۔ اگرچہ دوسرے امدادی عناصر بھی ضرور ہو سکتے ہیں۔ دراصل روایت میں پیوست اس راسخ الاعتقاد رویے سے جڑی ہوئی لگتی ہیں۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ سیاسی استحکام اور یک جہتی پیدا کرنے کی کوشش اس لئے کہ یہ یک طرفہ تھی، ایک بالکل ہی مخالف صورت حال پر منتج ہوئی اور اپنے اس عمل میں اس نے ایک تقریباً لا علاج کلبیت پیدا کر دی۔

چنانچہ چوتھی صدی ہجری (دسویں صدی عیسوی) سے آگے خلافت کی روز افزوں بے اثری کی وجہ سے اصل طاقت امراء اور سلاطین کے ہاتھوں میں چلی گئی، جو پہل کرنے کی صلاحیت رکھنے والے بہت بلند حوصلہ لوگ تھے اور اکثر خاصی سیاسی دانائی کے مالک تھے، جو اپنی حقیقی طاقت کو خلیفہ کے ساتھ ایک برائے نام وفاداری کے عوض جائز ٹھہرانا چاہتے تھے۔ چونکہ ہر کامیاب فوجی اور سیاسی مہم جو کو اپنے کرائے کے فوجیوں کو رقم ادا کرنی پڑتی تھی اور خزانے کو بھی بھرنا ہوتا تھا، اس لیے قدرتی طور پر ٹیکسوں کا بوجھ بہت زیادہ ہو گیا۔ دوسری وجوہات کے ساتھ یہ چیز تجارتی اور پیشہ ورانہ طبقوں کی کمزوری کا براہ راست سبب بنی، جس نے شہری زندگی کو افلاس سے دوچار کر دیا۔ جب متوسط طبقے اس طرح کمزور پڑ جائیں تو اونچی سطح کی کوئی تہذیب بمشکل باقی رہ سکتی ہے، کجا کہ وہ پھلے پھولے اور وسعت اختیار کرے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ حکمران کی مطلق اطاعت کے راسخ الاعتقاد اصول کا بے سوچے سمجھے نافذ کرنا خود مسلم تہذیب کے زوال کا بالواسطہ اور بلاواسطہ سبب بنا۔

سیاست کے میدان میں مسلمان کے لیے اس کی تاریخ کی ایک صاف گو تشخیص کے بعد، کرنے کا کام یہ دکھائی دیتا ہے کہ وہ اس موضوع پر روایت پسندانہ مواد کی پھر سے تشکیل کرے اور ذیل کے امور کو یقینی بنانے کے لیے مناسب تنظیموں کا قیام عمل میں لائے۔ ۱) امت اور ریاست کی یکجہتی اور استحکام۔۲) ریاست اور حکومت کے معاملات میں عام لوگوں کی عملی مثبت اور ذمہ دارانہ مشارکت۔ ایک دفعہ جب یہ بنیادیں پھر سے جما دی جائیں گی تو اسلامی ریاست کی کچھ مستحکم شکل سامنے آئے گی اور موجودہ بحث و نزاع کا بڑا حصہ جو اکثر مصنوعی اور متعصبانہ ہوتا ہے کہ اسلام جمہوری ہے یا نہیں، ایک طبعی موت مر جائے گا۔ بے شک اگر ملک کے لوگ ریاست کے معاملات میں ذمہ داری کے ساتھ شرکت کرنے لگیں تو ریاست لازماً جمہوریت ہی کی کوئی صورت ہو گی۔ لیکن یہ بہت ضروری ہے کہ مسلمان اس معاملے کا فیصلہ اندر سے کریں، اپنے آپ کو براہ راست یا بالواسطہ (یعنی خارجی پروپیگنڈہ کی صورت میں) دباؤ سے آزاد رکھتے ہوئے۔ اگرچہ دوسرے لوگوں کے تجربات سے سبق سیکھتے ہوئے وہ اسلامی اصولوں کو اتنا وسیع پائیں گے کہ وہ آئینوں کے مختلف سلسلوں کو ایک جمہوری ڈھانچے کے اندر قبول کر لیں گے، اس امر کا لحاظ کرتے ہوئے کہ اس وقت کس طرح کی معاشرتی اور سیاسی فضا موجود ہے۔

اخلاقی اصول

قرآن ایک تعلیم ہے جس کا کام بنیادی طور پر انسانی عمل کے لیے صحیح اخلاقی رویہ پیدا کرنا ہے۔ صحیح عمل چاہے وہ سیاسی ہو، مذہبی ہو، یا معاشرتی ہو، اسے یہ عبادت قرار دیتا ہے۔ اس لیے قرآن اخلاقی تناؤ کی ان تمام حالتوں اور نفسیاتی عوامل کو نمایاں کرتا ہے جو عمل کے لیے ذہن کی صحیح حالت پیدا کرتے ہیں۔ یہ ایک طرف انسانی تکبر اور خودکفیلی کے احساس کے خلاف متنبہ کرتا ہے۔ تو دوسری طرف ناامیدی اور شکست خوردگی کی اخلاقی خباثت کے خلاف بھی متنبہ کرتا ہے۔ یہ ایک طرف برابر اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ انسان کو تقوی اور خوف خدا اختیار کرنا چاہئے تو دوسری طرف رحمت خداوندی اور انسان کی بنیادی نیکی پر زور دیتا ہے۔ علی ہذا القیاس! یہ ظاہر ہے کہ قرآن کی بنیادی تحریک تخلیقی اخلاقی توانائی کی زیادہ سے زیادہ مقدار مہیا کرنا ہے۔ مغربی اور ان کے واسطے سے دوسرے غیر مسلم حلقوں میں یہ جو عام نظریہ پایا جاتا ہے کہ قرآن کا خدا ایک من مانا آمر (arbitrary despot) ہے۔ جو کسی دوسری چیز سے زیادہ دلوں میں خوف پیدا کرتا ہے، یہ غالباً قرآن کی ایک بچکانہ سی سمجھ ہے، جو کسی حد تک تو عرصہ دراز کے تعصب کا نتیجہ ہے، لیکن کسی حد تک یہ اسلام کی قرونِ وسطیٰ میں ان الٰہیاتی تشکیلات کی وجہ سے بھی ہے جو مسلم علمائے الٰہیات نے خود انجام دیں اور پھر اس سے پیدا ہونے والے عام مسلمانوں کے ٹھوس رویوں کی وجہ سے بھی!

اب راسخ العقیدہ مسلم الٰہیاتی تشکیلات تقریباً سب کی سب پیش فیصلے پر مبنی (predeterministic) ہیں، جو اس اخلاقی تازگی اور گرم جوشی سے ایک عجیب تضاد رکھتی ہیں جو قرآن پیدا کرنا چاہتا ہے۔ ایک دفعہ پھر کہانی ہو بہو وہی ہے جس کا ہم نے اوپر سیاسی نظام عقائد کے تحت نقشہ کھینچا ہے۔ ایک خاص انتہائی صورت حال کا مقابلہ کرنے کے لیے ایک اذعانی (dogmatic) حل کو بے سوچے سمجھے نافذ کیے جانا۔ اس معاملے میں انتہائی چیلنج معتزلہ کا تھا۔ جو اپنی بعض تشکیلات میں کہتے تھے کہ خدا بدی کا خالق نہیں ہے، بلکہ صرف نیکی کا ہے اور اس طرح انہوں نے حدیث کی صورت میں ادا کیے ہوئے ''مسلم زردشتیوں'' کا لقب پا لیا۔ عام حالات میں معتزلہ انسانی ارادے کی آزادی اور انسانی ذمہ داری کے بہت پر زور حامی تھے۔ لیکن ان کا خیال تھا کہ یہ موقف خدا کی قدرت کاملہ کے تصور کے ساتھ میل نہیں کھاتا تھا، اس لیے کہ الوہی قدرت کاملہ ان کے خیال میں الوہی عدل کے متناقض تھی۔ اس

لیے ان کی اس بات پر مذمت کی گئی کہ وہ خالصتہً انسان دوست تھے اور خدا پر عدل اور نیکی کی وہ تعبیر عائد کرنا چاہتے تھے جو بعض لوگوں نے سوچی تھی۔

اب سنی اذعانی الٰہیات اس صورت حال کا سیدھا نتیجہ ہے اور ایک دفعہ پھر حدیث اس مواد کو مہیا کرنے کا وسیلہ بنی۔ آزاد ارادے اور جبریت کے سوال پر اگر بالکل سب کی سب نہیں، تو تقریباً سب کی سب احادیث کو اس تاریخی صورت حال کا نتیجہ سمجھنا چاہیے، اور نہیں کہا جا سکتا کہ یہ آنحضرتؐ کے ارشادات تھے۔ مشہور حدیث کہ ''ارادے کی آزادی میں یقین رکھنے والے اس امت کے زردشتی ہیں'' یہ تکنیکی اعتبار سے اتنے لطیف اور شائستہ اگرچہ دبے ہوئے طریق استدلال پر مبنی ہے کہ یہ تاریخی طور پر پیغمبرؐ کے زمانے کی تسلیم کی ہی نہیں جا سکتی۔ سنی احادیث کا بڑا مجموعہ غیر مصالحت پسندانہ طور پر نظریہ جبریت سے متعلق ہے۔ سچ یہ ہے کہ نہ معتزلہ اور نہ سنیوں کے ہاں اتنے معقول فلسفیانہ تصورات اور عقلی صلاحیتیں تھیں کہ وہ اپنے متعلقہ موقف کامیابی کے ساتھ تشکیل کر پاتے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہر ایک نے ایک انتہا کی صورت اختیار کر لی اور ایک ہلاکت خیز چپقلش کے بعد سنی فتح یاب ہو گئے جبکہ معتزلہ شیعیت کے نظام عقائد میں جو ان کے لیے ویسے بالکل بے جوڑ اور ناگوار تھا کھپ گئے۔

ہم باب ۴ میں دیکھ چکے ہیں کہ کس طرح الوہی قدرت کاملہ اور جبریت کے عقیدے کی راسخ الاعتقاد تعبیر وقت کے ساتھ ساتھ زیادہ سخت ہوتی چلی گئی، خاص طور پر اشعری کے اس حل کے بیان کے بعد جو انہوں نے سوچا تھا۔ اگرچہ اشعری سمجھوتہ چاہتے تھے، لیکن ان کی کوشش کامیاب نہ ہوئی، خصوصاً ان کے عقلی لوازمات کے ناکافی ہونے کی وجہ سے، جبکہ ان کا اخلاقی اثر جو ابن حنبلؒ کے اثر کی توسیع تھا، تقدیر پرستی کی طرف زیادہ غالب اور اہم ہوتا گیا۔ ہم نے یہ بھی دیکھا کہ بعد میں جبکہ فلسفہ کی تحریک نے مسلمانوں کو فلسفیانہ تصورات کا ایک وسیع سرمایہ دے دیا تھا، فخر الدین رازیؒ جیسے علمائے الٰہیات نے قضا و قدر کی حمایت میں اسی سرمایے سے مواد اخذ کیا، جو درحقیقت صدیوں پر صدیاں گزرنے پر زیادہ سے زیادہ سخت اور بے لچک ہو جاتا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ خدا کی قدرت اور ارادے کا عقیدہ۔ جبریت کی مفروضہ منطقی بنیاد۔ جس پر سنیوں نے تاریخ کے ایک خاص چیلنج کا مقابلہ کرنے کے لیے زور دیا تھا، راسخ الاعتقاد ڈھانچے میں، اس چیلنج اور اس ضرورت کے گزر جانے کے بہت عرصہ بعد، اس کے کٹر عقائد کے لوازمات کے ایک مستقل حصے کے طور پر راسخ ہو گیا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ نظریہ تقدیر پر ایک یک طرفہ یا غالب اصرار اخلاقی افتاد

کے لیے ضرر رساں ہے، یہ اس اخلاقی حوصلہ مندی کو، اور درحقیقت مقصدیت کو سن کر دیتا ہے جو خود زندگی کا نچوڑ ہے۔ لیکن جس نے جبریت کے نتائج کو شدید تر کر دیا، وہ ایک مختلف چیز تھی، اگرچہ اپنی روح میں جبریت کے ساتھ قریبی طور پر متحد تھی۔ یہ وہ رویہ تھا جو ایمان اور عمل کے مسئلے پر راسخ الاعتقادی نے رسمی طور پر اختیار کیا تھا۔ اور ایک دفعہ پھر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ راسخ الاعتقادی خارجیت کے خلاف ردعمل میں مبتلا ہے۔ ہم باب ۵ میں اس خارجی عقیدے سے واقف ہو چکے ہیں کہ ایک گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر ہو جاتا ہے اور ہم نے ایمان اور عمل کے نہایت قریبی تعلق کے بارے میں خارجی رویہ بھی دیکھا۔ اس لیے خارجی انتہا پرستی کا کوئی جواب تلاش کرنا بہت ضروری تھا، ورنہ امت اپنے آپ کو بے راہ روی اور بے اعتقادی کے اندرونی الزامات اور اس سے پیدا شدہ آپس کی مہلک جنگوں میں تباہ کر دیتی۔ لیکن دفاع کا بوجھ پھر حدیث پر آ پڑا۔ ایک صحابی ابوذر غفاریؓ سے روایت ہے کہ پیغمبرؐ نے ایک دفعہ ارشاد فرمایا ''جو شخص یہ اقرار کرتا ہے کہ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں (اور محمدؐ اللہ کے رسول ہیں) وہ جنت میں جائے گا۔'' صحابہ کے اس سوال پر کہ کیا ایسے شخص کو جنت عطا ہو گی، چاہے وہ زنا اور چوری کا مرتکب ہو، پیغمبرؐ نے ہاں میں جواب دیا۔ یہ حدیث، ظاہر ہے کہ اس کی روایت پیغمبرؐ تک نہیں جا سکتی، اس لیے کہ خود قرآن بار بار اور مستقل طور پر نیک اعمال کو ایمان کے ساتھ جوڑتا ہے۔ تاہم یہ حدیث ایک بہت بنیادی فریضہ ادا کرتی ہے، وہ یوں کہ یہ خارجیت اور دوسرے اسی طرح کے رویوں کے خلاف ایک ضروری روک کے طور پر ''مسلم'' کی ایک قانونی تعریف مہیا کرتی ہے۔ لیکن یہ تعریف بدقسمتی سے صرف قانونی معنوں میں نہ لی گئی، بلکہ اس کے متعلق بعد میں بھی یہ فرض کر لیا گیا کہ یہ اسلام کی روح کی وضاحت کرتی ہے۔ اس رویے کے اخلاقی طور پر خطرناک نتائج ظاہر ہیں۔ جب اخلاقی رویے اور اندرونی ایمان کے درمیان رسماً اتنی تیکھی تقسیم پیدا کر دی جائے تو ضابطہ پسندی کی پُرامن حفاظت میں دونوں کو نقصان پہنچتا ہے۔ حقیقی عمل اس اصول کے ساتھ مطابقت نہیں رکھ سکتا تھا اور نہ اس نے رکھی۔ اور مصلحین، واعظین اور صحیح معنوں میں مذہبی اور اخلاقی شخصیات نے امت کے سوادِ اعظم پر برابر اپنا پائیدار اثر ڈالا ہے، لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ لوگوں کے ٹھوس رویوں پر اس اصول کا عام اثر یوں ہوا ہے کہ اسلام کے رسمی اور برائے نام پہلوؤں پر تو زور دیا گیا ہے، لیکن اس کے اخلاقی اور روحانی مواد کو نمایاں طور پر پس پشت ڈال دیا گیا ہے۔

ایمان اور عمل کے درمیان تعلق کے فیصلہ کن سوال پر رویے کی یہ قسم (جس کا

متوازی ''ایمان کی بنیاد پر جائز قرار دینے'' کا مسیحی عقیدہ ہے) جب بہت غالب جبریتی عقیدے کے ساتھ مل جاتی ہے تو اس کا ماحصل اخلاقی شعور کی یقینی موت ہوتا ہے۔ اگر مسلم معاشرے میں اخلاقی حساسیت مار نہیں دی گئی تھی اور کوئی قابل ذکر معاشرہ ایسا نہیں ہے جس میں یہ پوری طرح مار دی جاتی ہو۔ تو یہ باضابطہ اخلاقی اصولوں کی وجہ سے نہیں، بلکہ ان کے علی الرغم ہوا۔ یقیناً راسخ الاعتقاد ازعانی لغت مترادفات میں کوئی بات ایسی نہیں ہے جو ان اصولوں کی برابری کر سکے۔ شیعیت میں کوئی شک نہیں انسانی ارادے کی آزادی کو معتزلی روایت کے تسلسل میں نظام عقائد میں محفوظ رکھا گیا ہے۔ لیکن یہ شیعوں کے عقیدہ امام اور مجموعی طور پر شیعیت کے ولولہ انگیز کردار (بمقابلہ سنیوں کے جمہوری کردار) کے ساتھ میل نہیں کھاتی اور لگتا ہے کہ شیعوں نے اسے محض سنی عقیدے کی مخالفت میں اختیار کیا ہے۔ اگر عقیدے کا کام ایک مذہبی گروہ کو ایک طرح کا آئین مہیا کرنا ہے۔ تاکہ مذہبی حالات کی تبدیلیاں اس کے عام اور وسیع قالب کے اندر ہو سکیں، تو جہاں تک اخلاقی اصولوں کا تعلق ہے سنی نظام عقائد جب اخلاقی دباؤ کی صرف ایک سمت میں بہت زیادہ زور لگا دیتا ہے، تو وہ یہ کام پورا کرنے کے قابل نہیں رہتا اور اس طرح خود قرآن کے اعتماد کو جھٹلاتا ہے۔

ہم ایک دفعہ پھر دیکھتے ہیں کہ ایک نظریہ جو کسی صورت حال میں اختیار کیا گیا، تاکہ وہ بعض مخصوص تاریخی فوری ضرورت کو پورا کر سکے، اسے ایک مستقل راسخ عقیدے کی صورت دے دی گئی۔ درحقیقت جوں جوں وقت گزرتا گیا نظریات کے ظہور کے واقعاتی پس منظر —— جبریت کے اور ایمان اور عمل کے تعلق کے —— پوری طرح بھلا دیے گئے۔ اور جبریت اور الوہی قدرت کاملہ کا نظریہ اس طرح دیکھا جانے لگا جیسے وہ خود وحی کا حصہ ہو، یا وہ کم از کم مجرداً (solely) اور یکتائی کے ساتھ قرآن سے اخذ کیا جا سکتا ہو۔ ہم باب ۵ میں دیکھ چکے ہیں کہ کس طرح بے لچک جبریت مابعد غزالیؒ دور میں فخرالدین رازی جیسے لوگوں کے ہاتھوں تقویت پانے والے دلائل کے ساتھ مسلسل نشوونما پاتی رہی۔ جن کی وجہ افکار کا وہ وسیع ذخیرہ تھا جو فلسفیانہ تحریک اپنی میراث کے طور پر چھوڑ گئی تھی۔ لیکن باضابطہ الٰہیات سے بھی زیادہ اہم، نسبتہً نئی لیکن بہت زیادہ طاقتور تصوف کی روحانی تحریک نے جب ایک نیا قیاسی ونظری رخ اختیار کیا تو اس نے بیّن طور پر جبریت کو اپنا لیا بلکہ اسے وحدت الوجود کے نظریے میں بدل دیا۔ ایک ایسا نظریہ جو اخلاقی اعتبار سے کسی بھی دوسرے سوچے جاسکنے والے نظریے سے کہیں زیادہ ضرر رساں ہے کہ یہ نیک اور بد کی تفریق ہی مٹا دیتا ہے۔ مختصراً تصوف اس الٰہیاتی بیان سے

کہ "تمام اعمال کا خالق خدا ہے" سے گزر کر اس درمیانہ موقف سے ہوتے ہوئے کہ "تمام اعمال خدا کے اعمال ہیں" اس نظریے تک پہنچ گیا کہ "خدا کے سوا کسی چیز کا وجود نہیں۔"

اس فیصلہ کن نکتے پر راسخ الاعتقادی کو پھر سے تشکیل دینے کی ضرورت ہے اور الوہی قدرت کاملہ اور جبریت پر قدیم تاکید کو تناؤ کے مخالف دھڑے کے ساتھ متحد کرنا اور دونوں میں توازن پیدا کرنا ہے۔ جس طرح کہ قرآن اور سنت نبوی میں وضاحت کے ساتھ تصور کیا گیا تھا۔

روحانی مثالی نمونے

عام اخلاقی انحطاط جو حالات کی ان تبدیلیوں کا نتیجہ تھا جن کا اوپر ذکر ہوا اپنے آپ کو معاشرتی سطح پر ظاہر کیے بنا نہ رہ سکا۔ اس اخلاقی خلا میں جو اس طرح مسلم معاشرے میں پیدا ہوا تصوف بطور ایک عوامی مذہب کے داخل ہو گیا۔ ہم مقبول عام روحانیت کی اس تحریک کے عروج اور نشوونما کا احوال باب ۸ اور باب ۹ میں بیان کر چکے ہیں۔ یہاں ہم اس عظیم فینامنا کی عمومی غایت اور امت کی اخلاقی زندگی پر مجموعی طور پر اس کے اثر کا ایک مختصر جائزہ لیں گے۔ اس لیے کہ یہ ظاہر ہے کہ مسلم سوسائٹی کی تعمیر نو اور اسلام کی نئی تعبیر کی کوئی بھی کوشش ہو —— ایک ایسا کام جس میں تمام اہم مسلم ممالک اپنے اپنے طور پر مصروف دکھائی دیتے ہیں —— اسے اس بھاری بھرکم اخلاقی اور روحانی ملبے کا لحاظ ضرور رکھنا چاہیے جو تصوف کا ورثہ ہے۔

یہ کہ صحیح معنی میں اخلاقی روشن خیالی اور ایمان کی ایک سچی باطینت کو دل میں بٹھانا اسلامی تعلیم کا ایک بنیادی حصہ ہونا چاہیے، جو تصوف کی ابتدائی محرک طاقت تھی، کوئی بھی اس سے انکار نہیں کرے گا۔ اس لیے کہ جیسے غزالیؒ نے ہمیں سکھایا مذہب کے خارجی شعبوں پر غیر معمولی اصرار محض پتھرایا ہوا مذہبی ڈھانچہ پیدا کرتا ہے لیکن جوں جوں تصوف نمو پذیر ہوا اس نے ایک طرف اندرونی روحانی نشوونما اور دوسری طرف جسے اس نے شریعت کہا اس کے درمیان دوفرعیت (dichotomy) پیدا کر دی۔ یہ دوفرعیت پیدا کرنے کے بعد اس نے اپنے آپ کو بطور ایک مذہب کے پیش کیا، مذہب کے اندر نہیں، بلکہ مذہب کے اوپر! تزکیہ و تطہیر کرنے والی تحریکوں اور تجدید پسند تحریکوں دونوں نے تصوف کا استیصال کرنے پر باہم اتحاد کیا۔ تاہم اصلاحی قوت محرکہ کے آغاز سے دو سو سال بعد بھی مسلم عوام بحراوقیانوس کے

ساحلوں سے انڈونیشیا تک ابھی تک صوفیانہ روحانیت کی گرفت میں ہیں جو بحیثیت مجموعی روحانی بے راہ روی کی ایک صورت سے بہتر نہیں ہے جس کا ہوشیار صوفی مرشد اپنے مقاصد کے لیے استحصال کرتے ہیں۔ سیاسی رہنما ہزاروں اصلاحات کا میابی سے انجام دے سکتے ہیں۔ جاگیردارانہ صنعتی اور معاشرتی، اور ان کی پشت پر عوام بھی ہوں گے، اور فوج بھی۔ لیکن ان میں سے کسی نے بھی ابھی تک تصوف کے عوامی فینامنا اور معاشرے پر اس کے مختلف گہرے اور مفلوج کر دینے والے اثرات سے سنجیدگی کے ساتھ نمٹنے کی کوشش نہیں کی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس معاملے میں عوام اور فوج خود اصلاح کے خلاف ہوں گے اس لیے کہ وہ صوفیانہ توہم پرستیوں، اولیاء کے مسلک سے جڑے اعمال اور ان کے مزارات وغیرہ میں بہت گہرے ڈوبے ہوئے ہیں۔

بعض عقائد جو صوفیانہ یا اس سے ملتے جلتے مآخذ سے پیدا ہوئے، وہ راسخ الاعتقاد نظام عقائد کا بھی حصہ بن گئے ہیں۔ اس کی مثالیں ہیں Messianism یعنی مسیح کی آمد کا عقیدہ، مہدی کے ظاہر ہونے کا عقیدہ اور اولیا کی کرامات پر ایمان۔ یہ امر کہ یہ نظریات اگر ان پر لفظ بلفظ یقین رکھا جائے اخلاقی طور پر نقصان دہ ہوتے ہیں بالکل واضح ہے۔ یہ کہ انہوں نے واقعتہً مسلم معاشرے کو نا قابل بیان نقصان پہنچایا ہے، یہ بھی تاریخ کی ایک واشگاف حقیقت ہے۔ جہاں تک مسیح کی دوبارہ آمد کے عقیدے کا تعلق ہے یہ اسلام میں پہلے یا تو شیعیت نے اختیار کیا تھا یا تصوف نے، لیکن بہر صورت یہ سنی اسلام میں صوفیہ کے ذریعے آیا یا شاید صوفیہ کے پیش روؤں کے واسطے سے۔ دوسری صدی ہجری (آٹھویں صدی عیسوی) کے عوامی واعظ جو سیاسی طور پر فریب نظر سے نکلے ہوئے اور اخلاقی احتیاج میں مبتلا عوام کو مسیح کی آمد کی امید دلا کر ان کی تشفی کرتے اور انہیں اطمینان دلاتے تھے۔ جیسا کہ ہم نے کسی اور موقع پر دکھایا ہے ابتدائی زمانے کی احادیث جو ایک بالکل مختلف مقصد کے لیے وجود میں آئی تھیں یعنی پہلی تین نسلوں کی کارگزاری کے نتائج کو مذہبی طور پر مستند قرار دینے کے لیے، انہیں بعد میں ایک نیا رخ دیا گیا اور ان کے اندر مسیح کی آمد کے معانی داخل کیے گئے۔ چنانچہ یہ حدیث کہ "میرے صحابہ کی عزت کرو، پھر ان کے بعد کی نسل کی اور پھر اس کے بعد کی نسل کی"، نئی صورت میں آئی جو اب مشہور ہے کہ "سب سے اچھی نسل میری ہے، پھر میرے بعد والی اور پھر اس کے بعد والی" اس کا تب یہ مطلب لیا گیا کہ تاریخ لازماً بہتر سے کم تر کی طرف ہی چلی جائے گی اور اس کا برا انجام مقدر ہے جب تک کہ مسیح یا مہدی ظاہر نہیں ہوں گے۔

لیکن مسیح اور مہدی بنیادی طور پر معاد سے تعلق رکھنے والی شخصیات ہیں نہ کہ تاریخی شخصیات! اس طرح تاریخ مذموم ٹھہرتی ہے اور ایک ناگزیر تاریخی قنوطیت اس کا نتیجہ ہے۔ یہ بات کہ اس طرح کا عقیدہ اگر سختی کے ساتھ اختیار کیا جائے تو یہ اخلاقی صلاحیتوں اور انسانی پیش قدمی کو بے حس کر دے گا بمشکل کسی تجزیے کا محتاج ہے۔ لیکن مسیح کی دوسری آمد اور مہدی کے ظہور کے نظریے کو راسخ الاعتقاد طبقے نے غالباً اس لیے اختیار کر لیا کہ یہ پہلے ہی عام طور پر مقبول عقائد کا حصہ بن چکا تھا۔

اس شیعی صوفیانہ میراث کے علاوہ جو اسلام نے اختیار کی، تصوف جس طرح یہ مسلم دنیا میں نمو پذیر ہوا، اولیاء کے معجزات کے بارے میں نہایت پر تخیل اور بے ہنگم عقائد دلوں میں جاگزیں کرنے، انہیں پھیلانے اور دوام بخشنے کا واحد ذمہ دار ہے۔ اس طرح کے عقائد نے توہمات کا جو ایک جال پھیلا دیا ہے اس نے خوش اعتقاد عوام کے ذہنوں اور روحوں کو جکڑ لیا ہے بلکہ پڑھے لکھے اور عالم لوگ بھی بڑی تعداد میں اس کا شکار ہو گئے ہیں۔ یہ کہنا بمشکل کوئی مبالغہ ہو گا کہ ساتویں صدی ہجری (تیرھویں صدی عیسوی) اور موجودہ صدیوں کے درمیان میں اسلام کی عملی معنوں میں اصل طاقت اور اثر انگیزی (سیاسی دائرے سے باہر) تو ہم پرستانہ عقائد اور اعمال کے ایک مجموعے میں محدود ہو کر رہ گئی تھی جو صوفیانہ تحریک نے پروان چڑھائے تھے۔ زندہ اور مردہ اولیاء —— یقیناً زندہ سے زیادہ مردہ —— کی کرامات نے عوام کے بلکہ علماء کی ایک بڑی تعداد کے ذہنوں پر قبضہ جما رکھا ہے۔ مقبروں اور خانقاہوں میں عبادت کی رسوم اور ان سے پیدا ہونے والی خرابیوں نے مسلم عوام کو اس قابل نہیں چھوڑا کہ وہ اسلام کی تعلیم کو ٹھیک طرح سے سمجھ سکیں۔

لیکن تصوف نے مثبت پہلو میں کیا دیا ہے۔ کوئی شک نہیں کہ اس نے وقتاً وقتاً بعض بڑی شخصیات پیدا کی ہیں جو غیر معمولی اخلاقی، روحانی اور بعض حالتوں میں عقلی مرتبے کے لوگ تھے۔ لیکن یہ الگ اور تنہا مثالیں ہیں۔ اور سیاسی زندگی میں بھی جہاں موقع پرستی کا بول بالا ہوتا ہے اس نے بڑی شخصیات اور بے حد حوصلہ مند لوگوں کو جنم دیا ہے۔ عوام کے لیے صوفیانہ روحانی مقصد نے زندگی کی غیر دلکش حقیقتوں —— معاشی تنگی، معاشرتی عدم توازن، سیاسی غیر یقینی حالات —— سے فرار کا راستہ پیش کیا ہے۔ لیکن ایسا کرتے ہوئے اس نے ایک معاشرتی نظام کے اسلامی مثالی نمونے کو نقصان پہنچا دیا۔ اس معاشرتی اخلاقی نظام کے بجائے اس نے لوگوں کو خود ایمائیت (auto-suggestion) اور خواب آوری (hypnotism) کے عمل

کے بعض طریقے سکھائے اور ایک پوری طرح جذباتیت زدہ مذہب سے جسے عوامی روحانی ہسٹیریا ہی کہا جا سکتا ہے حد سے زیادہ لطف اندوز ہونا سکھایا۔ یہی وہ فینامنا ہے: یعنی توہم پرستی، کرامات کی طلب، مقبرہ پرستی، اجتماعی ہسٹیریا اور یقیناً ڈھکوسلے بازی کا مجموعی اثر جسے ہم نے اوپر ایسے اخلاقی اور روحانی ملبے کا نام دیا ہے جس سے اسلام کے لیے مسلم معاشرے کو بازیاب کرنا ہے۔ یہی وہ چیلنج ہے جس کا مقابلہ کرنے کی اب تک مسلم دنیا کی کوئی بھی سیاسی اصلاح پسند قیادت سوائے مصطفیٰ کمال اتاترک کے جرات نہیں کر سکی۔ تاہم اتاترک کی اصلاحات بھی خاص طور پر اس میدان میں محض طاقت کے بل پر دبا دینے والی تدابیر سے کچھ بھی بہتر نہیں سمجھی جا سکتیں۔ اس لیے کہ اگرچہ یہ اقدامات بہت دلیرانہ تھے امت کی اکثریت ان کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں تھی۔ یہاں پہنچ کر ہم مسلم معاشرے کی تعمیر نو کے اس سب سے اہم اور فیصلہ کن شعبے کے اصل مسئلے کی طرف آتے ہیں۔ اس عوامی مذہب کو بے دخل کر کے اس کی جگہ کیا چیز لائی جائے اور کیسے؟

یہ ظاہر ہے کہ اتاترک اور ان کے ساتھیوں نے اس مسئلے پر سوچ بچار نہ کیا یا کم از کم مناسب حد تک سوچ بچار نہ کیا۔ مسلم دنیا میں دوسری جگہوں پر اصلاح پسند تحریکوں نے اپنے معاشرتی اصلاح کے پروگراموں میں کم و بیش متفقہ طور پر تصوف کے خلاف اپنا ردعمل ظاہر کیا ہے اور جدید تعلیم کے اثرات نے صوفیانہ طریق زندگی کو مزید بے اعتبار بنا دیا ہے، لیکن بعینہٖ اسی جگہ خطرہ ہے۔ عام اصلاحی کارروائی کے نتیجے میں مسلم دنیا میں خالصتہً فعالیت پسند تحریکیں نمودار ہو گئی ہیں جن کی اپنی تنظیمیں ہیں، برادریاں ہیں، کلب ہیں اور اسی طرح کے چھوٹے سے گروہ ہیں۔ یہ تنظیمیں جیسا کہ پروفیسر گب نے اپنی کتاب Mohammedanism میں بتایا چونکہ پرانی صوفی برادریوں کی سی روحانی گہرائی سے محروم ہیں اور اسی لیے ان میں وسیع المشربی کی کمی ہے ان کا میلان تنگ نظر اور متعصب ٹولہ بننے کی طرف ہے۔ درحقیقت وہ فاشزم یا کمیونزم سے طریقے مستعار لیتے ہیں اور اکثر ریاست کے وجود کے لیے خطرہ بن جاتے ہیں۔ نئے خالصتہً فعالیت پسند گروہ جو عقلی طور پر سطحی اور روحانی طور پر مفلس ہوتے ہیں، جو سیاسی سطح پر کسی بھی دوسرے مخصوص مفاد رکھنے والے کا سا رویہ اختیار کرتے ہیں وہ بھی صوفی طریقوں کا نعم البدل نہیں ہو سکتے۔

تعمیر نو کا کوئی پروگرام راسخ الاعتقادی کے قالب کے اندر ہی ترتیب دینا چاہیے۔ اس لیے کہ اصلاح کے ذریعے جو ضروری مقصد حاصل کیا جاتا ہے وہ عوام کو روحانی جذبے سے

فیض یاب کرنا ہے تا کہ اس سے اچھا معاشرتی نظام تعمیر ہو سکے۔ یہ اخلاقی بنیاد راسخ الاعتقادی نے صدیوں کے دوران شدید دباؤ کے باوجود محفوظ رکھی ہے۔ اس باب میں ہم نے بعض راسخ الاعتقاد اصولوں پر تنقید کرتے ہوئے جو کچھ کہا ہے کہ یہ اخلاقی دباؤ کو کم کرنے کا باعث بنتے ہیں ہمارے اس موجودہ دعوے کی نفی نہیں کرتا۔ ہم جو کچھ کہہ رہے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ راسخ الاعتقادی نے بہت سنجیدہ غلطیاں کی ہیں، ان نظریات کو اپنے مواد کے حصے کے طور پر باقی رکھ کر جو بعض مخصوص تاریخی حالات کا مقابلہ کرنے کے لیے مرتب کئے گئے تھے۔ تاہم راسخ الاعتقادی کا بنیادی جوش و ولولہ صحیح ہے۔ ہم یہاں مزید یہ بتا دیں کہ راسخ الاعتقادی الٰہیات کو بھی نئی طرح سے تشکیل دیا جانا ہے اگر اسے بنیادی صوفیانہ قوت محرکہ کو اپنے اندر جذب کرنا ہے اور اس طرح تصوف کو زائد از ضرورت بنا کے رکھ دینا ہے، تا کہ وہ فی الواقع اپنے آپ ایک آزاد مذہب کی طرح کام نہ کرنے لگے۔ اکثر نقادوں نے مسلم الٰہیات کو بہت زیادہ عقلیت پسند اور غیر جذباتی قرار دیا ہے۔ یہ تنقید لازماً صحیح ہے۔ اور اسلام میں صوفیانہ ہیجان کی قوت کو بے نقاب کر دیتی ہے۔ جو مذہبی جذبے سے اپنی غذا حاصل کرتی ہے۔ اگرچہ یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ اسلام میں الٰہیات وہ مرکزی حیثیت نہیں رکھتی جو مسیحی الٰہیات کو مسیحیت میں حاصل ہے۔ مزید ہم یہ شک کرنے کی اجازت چاہتے ہیں کہ جب ایک مسیحی نقاد مسلم الٰہیات کو غیر جذباتی قرار دیتا ہے اور تصوف کی تعریف کرتا ہے تو وہ بالکل ایک غیر جانبدار مبصر نہیں ہوتا بلکہ وہ واضح اشارے کر رہا ہوتا ہے۔ یہ اس طرح سمجھ میں آتا ہے کہ جہاں وہ ایک طرف صوفی کی پیغمبرؐ کے لیے جذبہ عبودیت سے سرشار تعظیم و تکریم کی تعریف کرتا ہے وہاں دوسری طرف وہ عام مسلمانوں کی طرف سے پیغمبرؐ کے لیے حد درجہ ادب و احترام کو پسندیدگی کی نظر سے نہیں دیکھتا۔ یہ دوسرا (نہ کہ پہلا) رویہ اسے قرآنی تعلیم کے خلاف لگتا ہے اور غالباً وہ اسے اسلام پر مسیحی اثر قرار دیتا ہے۔

پہلے نکتے کے بارے میں یہ ہے کہ ہمیں یہ اعتراف ہے کہ تصوف کا وجود ہی راسخ الاعتقاد الٰہیات کے اصل مواد پر تنقید بھی ہے اور اس کے خلاف چیلنج بھی۔ ہم اس باب میں راسخ الاعتقاد مواد کی بعض اہم نمایاں حیثیتوں کو نئے سرے سے منظم کرنے کے حق میں دلائل دے چکے ہیں اور ہم سمجھتے ہیں کہ یہ چیز صحیح طور پر مذہبی جذبے کے ساتھ ضرور مناسب انصاف کرے گی۔ ان تمام نکات پر راسخ الاعتقاد مواد کو خود قرآن کی مطابقت میں لانا چاہئے۔ اب قرآن محض عقلی نہیں ہے۔ بلکہ مذہبی جذبے سے بھی بھرا ہوا ہے۔ اپنی الوہیت میں ہی کلام

الٰہی سراسر ایک انسانی دستاویز ہے۔ اس کے باوجود قرآن اخلاقی قوت محرکہ کا شخصیت سے وابستہ عقیدت مندیوں کے ساتھ کسی بھی صورت میں سمجھوتہ کرانے سے انکار کرتا ہے۔ یہ نہ صرف خدا کی مطلق طاقت کا بلکہ اس کے بے نہایت رحم کا بھی پرچار کرتا ہے۔ اوراس کے باوجود یہ آخری تجزیے میں شفاعت کو بھی رد کرتا ہے کجا کہ مسیحی طرز کے عقیدۂ نجات کی اجازت دے۔ لیکن بعد کی مسلم راسخ الاعتقادی نے شفاعت کا نظریہ مان ہی لیا جس کے معاملے میں صوفی ماہرین فن نے تمام پابندیاں توڑ ڈالیں اور یہ غیر معمولی اختیار ہر ولی کو سونپ دیا۔ جہاں تک پیغمبرؐ کی شخصیت کا تعلق ہے الوہی ارادے اور حکم کے سب سے بڑے ترجمان کے طور پر انسانیت میں ان کی یکتائی کا اصول مذہب میں لازمی طور پر محفوظ و مامون ہے اور اس معاملے کی یہ پہچان سب سے اہم اصول ہونا چاہیے۔ دنیا کے غیر متعصب ذہن اب آہستہ آہستہ اس پہچان کی طرف آرہے ہیں۔ اس پہچان کو جو عزت ملنی چاہیے وہ ہمیشہ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو عطا ہوگی۔ انہوں نے اور کسی چیز کا دعویٰ نہ کیا اور انسان کو خدا کا درجہ دینے کے خلاف سخت تنبیہہ کی۔

لیکن راسخ الاعتقادی کا ازسرنو منظم شدہ مواد ــــ اگر یہ حاصل کیا جا سکے اور یہ تبھی حاصل کیا جاسکتا ہے اگر علماء ایک دفعہ پھر اس جبلت کا مظاہرہ کریں جو امت کی مذہبی ضروریات پہچان لیتی ہے اور جس کا انہوں نے دوسری اور تیسری صدی ہجری (آٹھویں اور نویں صدی عیسوی) میں اتنی کامیابی کے ساتھ اظہار کیا تھا ــــ تو یہ منظم شدہ مواد بھی صوفیانہ مسئلے کے حل میں صرف ایک حد تک ہی ــــ اگرچہ بنیادی طور پر ــــ مدد دے گا۔ اس لیے کہ تصوف اپنے مختلف مظاہر میں خالصتہً مذہبی بھی نہیں رہ گیا، بلکہ اس نے بالکل مختلف جبلتوں کے ساتھ بھی زندگی گزاری ہے: سیاسی، تجارتی، فنکارانہ اور جنسی ــــ جیسا کہ دوسرے بہت سے مذاہب کے معاملے میں ہوا ہے، مثال کے طور پر ہندومت جو اسی طرح کے بعض طاقتور آثار ابھی تک بحال رکھے ہوئے ہے ــــ یہ ڈوریں بہت واضح طور پر چھڑائی اور الگ کی جانی ہیں، اور انہیں معاشرتی تعمیر نو کے پروگرام کے مناسب شعبوں میں لے کے جانا ہے۔ اگر یہ تعلیمی اور اصلاحی پروگرام مناسب وقت پر زیرعمل نہیں لایا جاتا تو اس بات کا کافی خطرہ ہے کہ مسلم ممالک پر ایک ایک کر کے اشتراکی نمونے کے مطلق العنان نظام ہائے حکومت کا تسلط ہو جائے گا، جو فکر اور عمل کی دستہ بندی (regimentation) نافذ کریں گے اور ان کے سامنے صرف ایک مقصد ہوگا۔ ایسا مقصد جو ہم سب کو معلوم ہے۔

حال اور مستقبل

اس (بیسویں) صدی میں اسلام کے متعلق سب سے بنیادی بات غیر ملکی اقتدار سے آزادی ہے جو مسلمانوں نے اپنے مختلف وطنوں میں حاصل کی ہے۔ ایک واقف کار سیاستدان کو شاید یہ ایک فرسودہ سچائی دکھائی دے اس لیے کہ آخر کار استعمار اب جلدی غائب ہوتا جارہا ہے اور تمام ملک جو پہلے غیر ملکی حکومتوں کے نیچے تھے یا تو آزاد ہو گئے ہیں یا آزاد ہونے والے ہیں۔ اور اتفاق یہ ہے کہ ان ملکوں کا ایک حصہ، ایک بڑا حصہ، مسلم ہے۔ تاہم جو چیز اس حقیقت کو اہم بناتی ہے یہ ہے کہ ان تمام ملکوں میں مراکش سے لے کر انڈونیشیا تک، آزادی کی جدوجہد میں اسلام نے بہت اہم کردار ادا کیا ہے۔ بعض ملکوں خصوصاً پاکستان میں، اسی طرح الجزائر میں بھی اسلام کا کردار نمایاں اور فیصلہ کن رہا ہے۔ اس لیے ان ملکوں کے ایک ''مسلم دنیا'' کی کسی صورت میں باہم قریب آنے کے طویل المیعاد امکانات حقیقی ہیں۔ اس لیے کہ اس مقصد کے لیے ایک طاقتور ابتدائی ولولہ لوگوں کے دلوں میں موجود ہے۔ تاہم زمانہ حال کی ایک دوسری اہم ترین حقیقت ایک واقعی ''مسلم دنیا'' کا عدم وجود ہے، نہ صرف سیاسی طور پر بلکہ تہذیبی اور معاشرتی طور پر بھی۔ دراصل جہاں تک موجودہ حقیقت کا تعلق ہے مسلم دنیا کبھی اتنی غیر موجود نہیں تھی جتنی آج ہے، جب صرف خود مختار قومیں اور ریاستیں ہی موجود ہیں۔ کہاں تک اور کس طرح سے لوگوں کے خالص جذبات قومی ریاستوں کے کٹھن حقائق کے ساتھ مفاہمت کر سکتے ہیں، صرف وقت ہی بتائے گا۔ ہم یہاں صرف اس امر کی نشاندہی کریں گے کہ ''اسلامی اتحاد'' کی وقفے وقفے سے کی جانے والی معصوم سی بات ہمیشہ ایک خواب ہی رہے گی جب تک اس کے لیے حقیقی مادی بنیادیں تعمیر نہیں کی جاتیں۔

لیکن اس سوال کے علاوہ جس کا مسلم ممالک کو مجموعی طور پر سامنا ہے اور جس کے انجام کے بارے میں پیشگوئی کرنا ابھی قبل از وقت ہوگا، ہر انفرادی مسلم معاشرے کو یہ اندرونی مسئلہ درپیش ہے کہ اپنے آپ کی تعمیر نو کیسے کرے۔ ترکی کو چھوڑ کر جہاں اتاترک کی نافذ کی ہوئی لادینی بنیاد ابھی تک سرکاری طور پر قائم ہے (اگر چہ یہاں بھی گزشتہ دہائی کے تجربات یہ ظاہر کرتے ہیں کہ یہ شاید آخری حل نہ ہو) مسلم معاشروں کی عام تعداد نے یہ محسوس کیا ہے (اگرچہ انڈونیشیا کی طرح ان میں سے بعض سخت قسم کی اندرونی جدوجہد سے دوچار ہے) کہ اسلام کو ان کے اندرونی تعمیر نو کے پروگراموں کے لیے ایک مثبت مفہوم مہیا کرنا چاہیے ان

میں سے بعض نے (جیسا کہ پاکستان کا معاملہ ہے) اپنے آپ کو چاروں کھونٹ ایک اسلامی دعوت پر استوار کیا ہے۔ تاہم ان ممالک کا اصل مسئلہ یہ ہے کہ وہ اسلام کی صحیح اور مثبت تشکیل کریں۔ ٹھیک ٹھیک طرح سے واضح کریں کہ اسلام جدید فرد اور جدید معاشرے کو کیا بتانا چاہتا ہے۔ مسئلہ یقیناً نتیجہ خیز طور پر بہت اہم ہے۔ اس لیے کہ یہ معاشرے اگر موزوں جواب پانے میں ناکام رہ جائیں تو ان کے سامنے واحد متبادل لادینیت ہی کی کوئی شکل ہو گی۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ حل اسلام کی فطرت ہی کو تبدیل کرنے کے مترادف ہوگا۔

اسلام کی طویل تاریخ سے، جس میں اس نے مختلف طرح کے روحانی عقلی اور معاشرتی چیلنجوں اور بحرانوں کا مقابلہ کیا، انسان قدرتی طور پر یہ توقع کرتا ہے کہ اسلام کو اگر ضروری اندرونی لوازمات مہیا کرنے کے لیے وقت دیا جائے تو یہ موجودہ چیلنج کا کامیابی کے ساتھ مقابلہ کر سکتا ہے۔ لیکن بہت ضروری ہے کہ مسلمانوں پر یہ پوری طرح واضح ہو کہ وہ خاص بات کیا ہے جس میں موجودہ چیلنج کا ان کو سامنا ہے۔ اگر جس چیز کی ضرورت ہے اس کا صحیح تصور ہی نہ ہو پا رہا ہو۔ اور قدامت پرستوں اور تجدید پسندوں دونوں کی اب تک کی کارکردگی کو دیکھتے ہوئے انسان یہ سوال کیے بنا نہیں رہ سکتا کہ کیا یہ تصور اب تک پوری طرح نمو پا چکا ہے؟ تو اس صورت میں ناقابل تلافی نقصان ہو سکتا ہے۔ ہمارے خیال میں چیلنج بنیادی طور پر دو ہیں: ایک وہ جو جدید زندگی کی خصوصیت سے جنم لیتا ہے— مادہ پرستی— اور دوسرا مسلم قدامت پسندی کے مزاج سے! ہم دیکھیں گے کہ یہ دو سوال ایک دوسرے سے بالکل الگ نہیں ہیں، لیکن وضاحت کی خاطر یہ موزوں ہوگا کہ مسلم قدامت پسندی کے مزاج پر پہلے بات کر لی جائے

ہر نمو پذیر معاشرے میں قدامت پسندی ایک حقیقی تناؤ میں ایک ایسے دور کی نمائندگی کرتی ہے جس کے اندر آگے کی طرف حرکت واقع ہوتی ہے۔ تناؤ کا دوسرا دور آزاد خیالی کا، یا جیسا کہ ہم نے اسے بیان کیا تجدید پسندی کا ہوتا ہے لیکن معاشرتی نمو کے حالات کی تمام صورتوں میں قدامت پسندی کو صرف یہی کوشش نہیں کرنی چاہیے کہ وہ محض ماضی کو محفوظ رکھے، بلکہ صرف اس چیز کو جو اس میں قابل قدر ہے اور ضروری ہے۔ اس باب کے شروع میں ہم نے بتایا تھا کہ مسلمانوں کو ضرور یہ فیصلہ کرنا چاہیے کہ وہ کیا چیز ہے جسے تحفظ دیا جائے، اسلامی مستقبل کی تعمیر کے لیے کیا چیز ضروری اور برمحل ہے، کیا چیز بنیادی طور پر اسلامی ہے اور کیا چیز خالص تاریخی۔ دوسرے لفظوں میں انہیں ایک روشن خیال قدامت پسندی کو قائم

کرنا چاہیے۔ ہم نے اس امر کی نشاندہی بھی کی تھی کہ تاریخ کے ایک بڑے حصے کو ایک طرح کی مذہبی، تاریخی فکشن کے سبب ابدیت حاصل ہوگئی تھی۔ اور ہم نے مختصراً وہ ضابطہ کار بھی بتایا جس سے یہ چیز واقع ہوئی۔ وہابیت کی طرح اصلاح کی بنیاد پرست تحریکیں جن سے یہ امید کی جاسکتی تھی کہ وہ بنیادی امور کو زوائد اور الحاقات سے الگ کرنے کا فریضہ انجام دیں گی اس اہم کام میں ناکام رہیں۔ اگرچہ بعض احمقانہ توہمات اور بے راہ رویوں کا قلع قمع کرنے میں انہوں نے بہت زیادہ کام کیا۔ ان کی ناکامی کا بڑا سبب یہ رہا ہے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کی، قرآن اور حدیث کی صورت میں گول مول تعریف کر کے، انہوں نے دراصل تمام مذہبی تاریخ کو واپس قبول کرلیا ہے۔ اس لیے کہ اس تاریخ میں تقریباً ہر نئی صورت حال کو اپنے تحفظ کے لیے مناسب حدیث مل گئی ہے۔ فقہی تفصیلات سے تصوف تک سنیوں کے اجماع سے شیعوں کی حمایت تک! اس لیے جب تک حدیث کا مسئلہ تنقیدی زاویے سے اور تاریخی اور تعمیری طور پر زیر بحث نہیں لایا جاتا بہت کم امکان اس بات کا ہے کہ بنیادی اور اساسی کو خالصتہً تاریخی سے ممیز کیا جاسکے۔ لیکن یہ بعینہٖ یہی کام ہے جس کے کرنے سے علماء عزم صمیم کے ساتھ انکار کر رہے ہیں۔ وہ ڈرتے ہیں کہ اگر حدیث کو سائنٹیفک تحقیق کے لیے پیش کیا گیا تو سنت نبوی کا تصور جو قرآن کے بعد اسلام کا دوسرا ستون ہے منہدم ہو جائے گا۔ اور پھر قرآن پر قائم رہنا بھی ناممکن ہو جائے گا اس لیے کہ قرآن کو جو چیز تھام مہیا کرتی ہے وہ سنت نبوی ہے۔ قریبی زمانے میں بعض مسلموں اور غیر مسلموں کی طرف سے حدیث کے انکار کے جو واقعات پیش آئے وہ کوئی شک نہیں کہ ان خدشات کو تقویت دیتے ہیں۔ اب یہ یقینی دکھائی دیتا ہے کہ مسلمان سنت نبوی کے تصور کو نہیں چھوڑ سکتے اور اس معاملے میں علماء کا موقف مستحکم ہے۔ دوسری طرف حدیث پر ایک صحیح قسم کی تنقید، چاہے وہ حدیث کے مواد پر کتنا ہی وسیع طور پر اثر انداز ہو پیغمبر کی سنت کے تصور کو پھر بھی ختم نہیں کر سکتی بلکہ اس کے برعکس یہ اسے واضح کرنے میں ہی مددگار ثابت ہو سکتی ہے جیسا کہ ہم نے یہاں اور دوسری جگہ بتایا ہے۔ اور نہ یہی ضروری ہے کہ اگر ایک خاص حدیث کے متعلق یہ ظاہر کیا جائے کہ وہ پیغمبرؐ سے صادر نہیں ہوئی یا اگر حدیث کا بڑا حصہ پیغمبرؐ کے بعد کے زمانے کا بتایا جاتا ہے تو وہ اس وجہ سے رد کر دی جائے۔ ضروری بات ایک خاص حدیث کے متعلق یہ جاننا ہے کہ اس کا آغاز اور ارتقا کیسے ہوا تاکہ یہ ظاہر کیا جائے کہ اس نے کیا کام سرانجام دیا یا اسے کیا کام سرانجام دینا تھا اور یہ کہ اسلامی ضرورتیں اس طرح کے کام کا اب بھی تقاضا کرتی ہیں یا نہیں۔

آج کل کے حالات میں اسلام پر از سر نو غور کرنا اور اس کی نئی تشکیل کرنا اس سے کہیں زیادہ دقیق اور بنیادی ہے جتنا کہ مسلمانوں نے تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) سے اب تک اسے سمجھا ہے۔ اور جس کارگزاری کی ضرورت ہے وہ اس کارگزاری کے مساوی ہے جو پہلی اڑھائی صدیوں میں دیکھی گئی۔ دوسرے لفظوں میں سوچنے والے مسلمان کو پیغمبرؐ کے بعد کے ابتدائی تشکیلی زمانے کے عقب میں پہنچنا ہے اور پھر سے اس کی تعمیر نو کرنی ہے۔ اور یہ بعینہ وہ چیز ہے جسے قدامت پسند طبقہ جوامت میں طاقت کے سرچشموں کو بڑی حد تک کنٹرول کرتا ہے نہ صرف یہ کہ کرنے سے انکار کرتا ہے بلکہ اس کے انجام دینے کی ضرورت کا شعور بھی نہیں رکھتا۔ ان لوگوں کی مخالفت افراد اور چھوٹے چھوٹے گروہ کرتے ہیں اور آزاد سمتوں میں جانے والے ترقی پسند، جنہیں مجبور کر کے سنت نبوی کا سرے سے انکار کرنے کی پوزیشن میں دھکیل دیا جاتا ہے۔ سچ یہ ہے کہ ان دونوں گروہوں میں سے کوئی بھی صحیح معنوں میں حدیث کے تاریخی ارتقا سے واقف نہیں ہے تاکہ وہ اس کی بابت ایک متوازن نظریہ رکھ سکے اور اس لیے یہ سمجھے کہ موجود صورت حال میں کیا کرنا چاہیے۔ درحقیقت اسلام کے بارے میں ایک صحت مند تاریخی سوچ پیدا کرنے کی ضرورت اسلام کی تشکیل نو کے کسی بھی کامیاب عمل کی پہلی ضرورت اور شرط اول ہے۔

لیکن اسلام کے بارے میں تاریخی فکر کرنے کی یہی صلاحیت ہے (اس معنی میں جو ہماری دلیل سے واضح کر دی گئی ہے کیونکہ اس سے ہمارا مدعا محدود معنوں میں نصوص کا صرف ایک تاریخی تجزیہ نہیں ہے) جو مدارس میں ہمارے قدیم طریق تعلیم سے پیدا نہیں کی جا سکتی۔ اس لیے کہ مدرسوں نے اپنے منظم وجود کے تقریباً آغاز سے اپنے سامنے محض تصورات کے ایک نظام کے ابلاغ کا نہ کہ نئے نظام تخلیق کرنے کا مقصد سامنے رکھا ہے اور اس لیے ان کو تحقیق کی روح اور آزاد فکر پیدا کرنے میں کوئی دلچسپی نہیں رہی۔ اس کے برعکس وہ اس روح کو روکنے میں دلچسپی رکھنے سے باز نہیں رہ سکتے تھے۔ اس لیے کہ بصورت دیگر ان کے وجود کی غایت ہی ختم ہو جاتی۔ نہ یہ مطلوبہ روح اب تک پوری طرح سے ہماری جدید سکالرشپ پیدا کر سکی ہے۔ اول یہ کہ جیسے ہم باب ۱۱ میں مسلم نظام تعلیم پر گفتگو کرتے ہوئے بتا چکے ہیں، ہمارے ہاں یونیورسٹی کا جدید نظام تعلیم پوری طرح لا دینی ہے اور اسلامی مضامین اور اسلامی ریسرچ کبھی اس کا جزو لازم نہیں بن جائے۔ اس لیے ہمارے جدید نظام تعلیم سے نکلنے والوں کو اسلام میں کوئی تعلیم نہیں دی جاتی۔ دوسرے یہ کہ اس نظام تعلیم سے نکلنے والے وہ طلبہ

جنھوں نے اسلام کا سائنٹیفک انداز میں مطالعہ کرنا چاہا ہے، وہ ہمیشہ مغربی مستشرقین کے شاگرد بنے ہیں۔ لیکن مستشرقین نے، اگرچہ اسلام کے موضوع پر جدید مطالعات کے ضمن میں قابل قدر کام کیا ہے اور وہ اپنے نام کے مطابق اس میں پیش رَو رہے ہیں، اسلام کا مطالعہ محض ایک تاریخی نقطۂ آغاز (datum) کے طور پر کیا ہے، گویا کہ ایک بے روح جسم کے طور پر جس کا تجزیہ کیا جاتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ان کے مسلمان شاگرد بھی مستشرق بن گئے ہیں۔ یہ حقیقت کہ وہ مستشرق ہیں اس حقیقت کے دوش بدوش اور اس پر ایک میکانیکی اضافہ بن کے رہتی ہے کہ وہ مسلمان بھی ہیں۔ مجموعی طور ان دو حقیقتوں نے ایک دوسرے پر کوئی عمل نہیں کیا اور نہ کوئی ثمر پیدا کیا ہے۔ کوئی شک نہیں کہ یہاں وہاں استثنائی صورتیں رہی ہیں؛ لیکن نہ تو وہ زیادہ کثیرالوقوع تھیں اور نہ بنیادی طور پر معنی خیز۔ یہ زمانہ قریب کی بات ہے کہ بعض یونیورسٹیوں میں اسلامیات کا مضمون شروع کیا گیا ہے لیکن بڑا مسئلہ باصلاحیت اشخاص کا موزوں تعداد میں نہ ملنے کا ہے، جو اس مضمون کی صحیح معنوں میں بنا ڈالیں اور آئندہ کے لیے مناسب افراد پیدا کریں... پھر یہ اور بھی قریبی زمانے کی بات ہے جو اس کتاب کے تقریباً ہم عصر ہے کہ حالات میں بعض تازہ لیکن اہم تبدیلیاں واقع ہوئی ہیں۔ جیسا کہ پاکستان میں اسلامی ریسرچ کے ادارے کا قیام، جس کا مقصد اسلام کی از سرِ نو تعبیر کرنا اور مستقبل کے لیے تحقیقی سکالروں کی تربیت کرنا ہے، نیز قاہرہ میں جامع ازہر کی تنظیم نو اور خاص کر ریسرچ کے لیے ایک ہیئت کی تخلیق۔ تاہم ظاہر ہے کہ حالات کی ان نئی صورتوں کو پھل لانے میں کچھ وقت لگے گا۔

لیکن اگر مسلم قدامت پسندی کا مسئلہ سنگین ہے تو اس سے بہت زیادہ سنگین مسلم معاشرے کو خالص لادینیت اور مادیت کا چیلنج ہے۔ تمام معاشروں میں یہاں تک کہ ان میں بھی جو سیدھے سیدھے ایک مذہبی تصور یا تحرک پر مبنی ہیں یا اسلامی معاشرے کی طرح ایسا ہونے کا دعویٰ کرتی ہیں۔ ہمیشہ "بے اعتنا" یا لادینی طاقتیں ہوتی ہیں۔ اور مسلم معاشرہ ایسے طبقوں سے کبھی خالی نہیں رہا۔ لیکن یہ رجحان نئے زمانے کے مسلم معاشرے میں غیر متناسب طریقے سے نمایاں ہو گیا ہے، جس کی وجہ ایک عجیب دلیل ہے جو اکثر بالکل واضح انداز میں سامنے لائی گئی ہے لیکن جو اور زیادہ قوت کے ساتھ کم و بیش غیر شعوری اور خاموش طریقے سے اندر ہی اندر کام کر رہی ہے۔ وہ دلیل یہ ہے کہ مسلمان (یا اہل مشرق) بنیادی طور پر اور لاینفک انداز میں روحانی ہیں جبکہ مغرب خالصۃً مادیت پسند ہے۔ اور مشرق کو ترقی کرنے کے

لیے زیادہ سے زیادہ جو کچھ کرنا ہے یہی ہے کہ وہ مغرب سے اس کی تکنیکی (مادی) مہارتیں مستعار لے اور اس روحانیت کے ساتھ جو پہلے ہی اس کے پاس ہے ہم آہنگ کر لے تو سب کچھ ٹھیک ہو جائے گا۔ یہ دلیل مغرب میں بھی بہت سے اہل مغرب کی کوششوں سے گردش میں رہی ہے۔ تاہم مشرق میں یہ رویہ جو کسی حد تک بلاشبہ پروپاگنڈا کے مقاصد کے لیے اختیار کیا گیا، اس کے بہت افسوس ناک نتائج ظاہر ہوئے ہیں۔ کیونکہ مشرق میں قدامت پسند حلقوں میں جمعیت خاطر اور برتری کا ایک جھوٹا احساس پیدا کرنے کے علاوہ یہ نام نہاد مغرب زدہ طبقوں میں مادیت کی ایک ننگی اور خوفناک صورت کی نمو پذیری کا سبب بنا ہے، جو بمشکل کسی قسم کے اخلاقی تقاضوں کو سمجھ پاتی ہے۔ ایک بار پھر ان مغرب زدہ طبقوں کی صفوں میں اور اس غیر ذمہ دارانہ خود غرضی اور مادیت پسندی کے باعث یہ ہوا ہے کہ اشتراکیت ایک دلکش اور ترسانے والی مثالیت (idealism) کی صورت میں سامنے آتی ہے۔ بہر صورت قدیم روحانیت بے اثر ہے۔ یہ بڑی حد تک ایک لادینیت زدہ دانشور ہے جو نئے معاشرے کی بات کرتا ہے۔ اور جب بھی وہ مناسب سمجھتا ہے بغیر جھجک کے اسلام کا نام بھی استعمال کر لیتا ہے۔

اس طرح کی غیر قانونی ''جدیدیت'' کے خلاف ردعمل کے طور پر قدامت پسند اچانک پیچھے ہٹتا ہے اور اگرچہ ہوسکتا ہے کہ وہ جدیدیت کو مصنوعی اور زیادہ تر زبانی رعایتیں دے دے، لیکن بنیادی طور پر وہ ایک زیادہ شدید قدامت پسندانہ اور سرکش موقف اختیار کرنے پر مجبور کر دیا جاتا ہے۔ دراصل یہ کہنا صداقت سے زیادہ بعید نہیں ہوگا کہ ایک طرح سے آج کے قدامت پسند علماء اپنے ان پیشروؤں سے کہیں زیادہ غیر مصالحانہ انداز میں اور بغیر سوچے سمجھے قدامت پسند ہیں جو گیارھویں او بارھویں صدی ہجری۔(سترھویں اور اٹھارویں صدی عیسوی) میں گزرے۔ یہ ایک حد تک نتیجہ ہے تعلیم کے روایتی اداروں کی عقلی سطح پر افلاس زدہ حالت کا، اس لیے کہ نئے زمانے میں بہتر صلاحیتیں روز بروز لادینی تعلیم کی طرف کھنچی چلی گئی ہیں۔ لیکن یہ بلاشبہ ایک حد تک اس لیے بھی ہوا کہ قدامت پسندوں نے جدید لادینی رجحانات کے خلاف شدید ردعمل کا مظاہرہ کیا۔ اب صورت حال یہ ہے کہ لادینی طبقے نے قدامت پسند طبقے کو ایک غیر مصالحانہ پوزیشن میں دھکیل دیا ہے نہ صرف لادینیت کے خلاف بلکہ صحیح قسم کی اسلامی تجدید پسندی کے خلاف بھی، اس لیے کہ وہ صورت حال کا ٹھیک طرح تجزیہ نہیں کر سکتا اور مرض کی صحیح تشخیص کرنے سے قاصر ہے۔ قدامت پسندوں

نے کسی طرح کے امتیاز قائم کیے بغیر ایک بدگمانی اپنے اندر پیدا کرلی ہے کہ جس چیز میں جدیدیت کی بو آتی ہے وہ ضرور کھلے طور پر (لادینیت) یا خفیہ طور پر (تجدید پسندی) ترقی کی قربان گاہ پر مذہبی ضمیر کو قربان کرنا چاہتی ہے۔

اس صورت حال کا واحد صحیح علاج جدید تعلیمی نظام کی اصلاح اور اسکولوں اور کالجوں میں دوسرے مضامین کے ساتھ ساتھ خالص اسلامی اقدار کی تعلیم دینے میں ہے۔ صرف اس طریقے سے جدید لادینی تعلیم ایک جامع اسلامی تہذیب میں بامعنی طریقے سے ضم کی جاسکتی ہے اور تخلیقی ہوسکتی ہے۔ ورنہ یہ ایک دوسری جگہ سے لائی ہوئی شاخ ہوگی جو ایک نامیاتی وجود میں الل ٹپ طریقے سے پیوند کردی جائے۔ لیکن مسئلہ جس کا ایک دفعہ پھر سامنا کیا جانا ہے یہ ہے: اسلام کیا چیز عطا کرنا چاہتا ہے؟ اس لئے کہ کلامی الٰہیات کے طریقے پر اسلام کی روایتی تشکیل اب نہ تو جدید ذہن کے لیے پوری طرح قابل فہم ہے، نہ اگر یہ تجریدی ذہنی کوشش سے سمجھ بھی لی جائے تو جدید صورت حال میں زیادہ بامعنی ہے۔ سچی بات یہ ہے کہ یہ الٰہیات بالکل مخصوص حالات میں اور معین اور ٹھوس مذہبی اور اخلاقی سوالات کے جواب میں تیار کی گئی تھی۔ اس پر تاریخ کی ایسی چھاپ ہے جس کے بارے میں کوئی غلطی نہیں ہوسکتی، اس لیے جواب پھر وہی ہے کہ اسلام کی مناسب اور موزوں نمائندگی ایسے طریقے پر کی جائے جو ایک جدید ذہن کے لیے بامعنی اور قابل قبول ہو۔ ایسا کرتے ہوئے ہماری وسطی زمانوں کی الٰہیات کے بعض اہم تاکیدی امور کو یا تو لازماً تبدیل کرنا ہوگا یا انہیں نئے سرے سے مرتب کرنا ہوگا۔ اس باب میں اوپر ہم نے اس کی کچھ اہم مثالیں دی ہیں اور نمونے کے طور پر ان خطوط کی نشان دہی کی ہے جن پر نیا کام آگے چلنا چاہیے۔ صرف اسی طرح یہ ممکن ہوگا کہ اسلام کی ابدی اقدار اور اس کا بنیادی مذہبی تجربہ اس تاریخی تفصیل (particularity) کے بوجھ تلے سے باہر نکالے جاسکیں جس میں وہ دبے ہوئے ہیں۔

اس تشکیل نو کا کام کرنے کے لیے ایک اور بنیادی ضرورت کو پورا کرنا لازم ہوگا اگر اسلامی الٰہیات اور فقہ کو صرف جدید انسان اور معاشرے کی ضرورتوں کو ہی پورا نہیں کرنا بلکہ جدید انسان اور معاشرے کو احمقانہ لادینیت کے عدمی اور مایوس کن اثرات سے بھی بچانا ہے۔ ضرورت اس بات کی بھی ہے کہ اب جو تعمیر نو ہو اس میں خصوصی طور پر اخلاقی اور مذہبی جذبات کو ان کا جائز مقام دیا جائے۔ اور نئی تعمیر میں وہ ایک جزو لاینفک کے طور پر شامل کیے جائیں۔ یہ اس لیے کہ اسلام کی تشکیل جو ہم نے پہلے کی، قدیم شرعی تعلیم و تادیب میں، اس

عنصر کا خاص خیال نہ رکھا گیا جسے تصوف نے ایک طرح کے الگ مذہب کی صورت میں بڑی حد تک علماء کے باضابطہ اسلام کی مخالفت میں پروان چڑھایا۔ یہ بات کہ تصوف اپنی نشوونما کے مرحلے میں بعض نکات پر قطعاً غلط راستے پر پڑ گیا یہ بعض وسیع اور گہرے معاشرتی عوامل کی وجہ سے تھا۔ لیکن یہ کہ یہ دراصل اور اساسی طور پر بعض بنیادی مذہبی ضروریات کی وجہ سے وجود میں آیا تھا اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اسلام میں اصلاح کی تحریکوں نے، خاص کر اس نئے زمانے میں مخالفِ تصوف رویے کی ایک عام لیکن یک طرفہ میراث چھوڑی ہے۔ یہ بات کہ منظم تصوف اپنے خاص طریقوں اور تکنیکی ضابطوں کے ساتھ ایک مردم بیزار اور منکر اخلاقیات رجحان حاصل کر کے رہے گا تسلیم کر لینی چاہیے۔ چنانچہ ایک طرح کے علیحدہ مذہب کے طور پر اس کا وجود اسلام کے لیے بھی اور جدید زندگی کے لیے بھی ناقابل قبول ہے۔ دوسری طرف صحیح معنوں میں دل کی باطنی زندگی کو، جو تصوف کا بنیادی شوق اور ولولہ ہے شریعت میں پھر سے ضم کر کے اسے مکمل کیا جائے۔ اور اسے نظر انداز کرنے کی سزا یہی ہو سکتی ہے کہ آگے جا کر یہ جدید لادینیت کے تباہ کن حملوں کے آگے دب کر بے بس ہو جائے۔

اسلام ارادۂ الٰہی کے سامنے سر تسلیم خم کرنے کا نام ہے۔ یعنی حکم خداوندی یا اخلاقی فرمان کو دنیا کی طبعی ہیئت ترکیبی میں بجالانے کا عزم! بجالانے کا یہ کام خدا کی عبادت ہے۔ مسلمان نے یقیناً یہ ایمان نہیں کھویا کہ وہ یہ عبادت کر سکتا ہے اور اسے ضرور کرنی چاہیے۔ وہ اس وقت اپنے دل کو ٹٹولنے کے عمل میں ہے، اور اس عبادت کے ان سے زیادہ مکمل معانی دریافت کرنے کی کوشش میں ہے جن کا اس نے ماضی میں کبھی تصور کیا تھا۔ اور اس کے تصور کی کیفیت، وسعت، صحت اور تاثیر جو اس وقت پیدا ہونے لگی ہیں۔ نہ صرف اس کے اپنے مستقبل پر اثر انداز ہو سکتی ہیں بلکہ اس کے اردگرد کی دنیا کے ایک بڑے حصے کو بھی متاثر کر سکتی ہیں۔